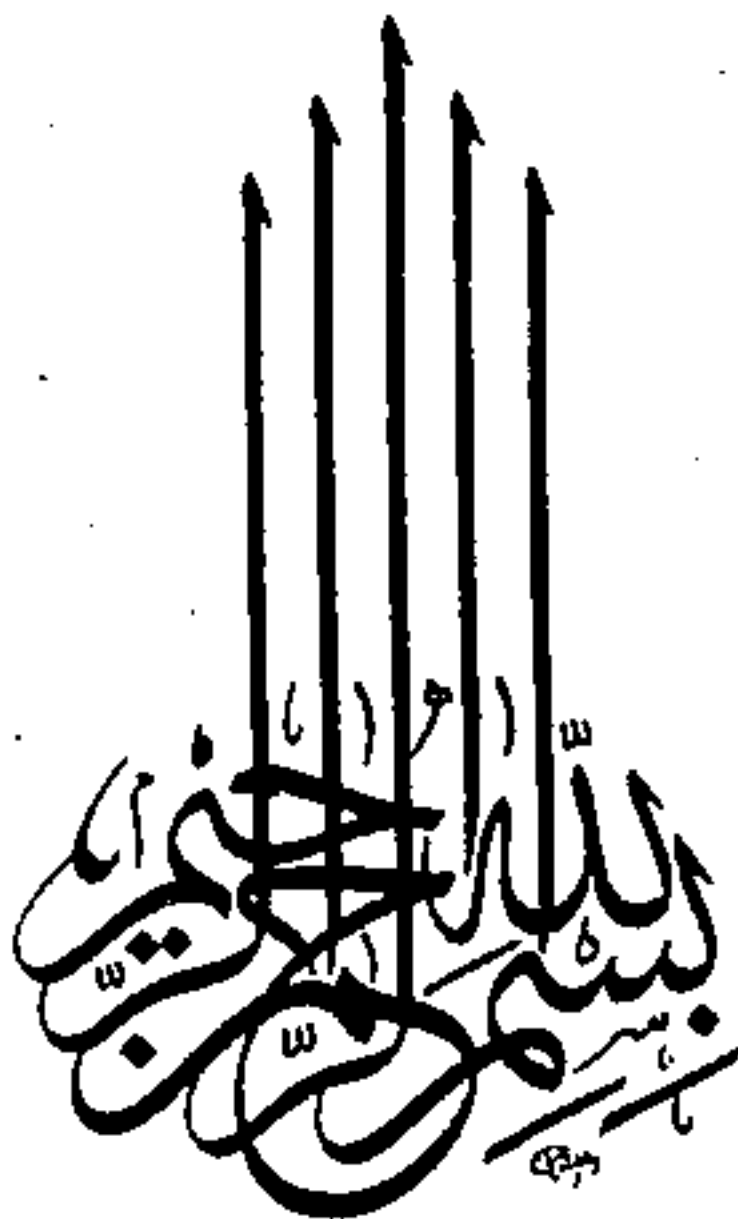
سرِّ دلبراں

جس میں اِصطلاحات تصوّف پر تشریحی بحث کی گئی ہے

حضرت شاہ سیّد محمّد ذوقیؒ

وَتِلْکَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُھَا لِلنَّاسِ لَعَلَّھُمْ یَتَفَکَّرُوْنَ ٥

اور یہ مثالیں (تشبیہات و استعارات) ہم بیان کرتے ہیں لوگوں کیلئے تاکہ وہ غور کریں

جس میں اصطلاحات تصوف پر تشریحی بحث کی گئی ہے

خوشتر آں باشد کہ سرِّ دلبراں
گفتہ آید در حدیثِ دیگراں

مصنفہ

حضرت شاہ سیّد محمد ذوقیؒ

الفیصل
ناشران و تاجرانِ کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور

پیش لفظ

حَمْدًا لِلّٰہِ وَشُکْرًا وَصَلَاۃً وَّسَلَامًا عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّآلِ سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ دَائِمًا اَبَدًا

کوئی علم اور کوئی فن ایسا نہیں ہے جس کے لیے اِصطلاحات وضع نہ ہوئی ہوں۔ فہمِ انسانی کی رہنمائی اور بطونِ حقیقت تک رسائی کے لیے ہر فن کی فنی اصطلاحات ممد و معاون ہوتی ہیں۔ گویا ہر علم و فن اپنی اپنی اصطلاحات کا محتاج ہے۔ راہِ تصوّف میں جن امور سے سابقہ پڑتا ہے وہ محسوسات سے بالاتر ہیں اور ان کے ذریعہ رموز و حقائق الٰہیہ کے صحیح طور سے سمجھنے پر سالک کی ترقی کا انحصار ہے۔ اس لیے اس علم میں اِصطلاحات کی اشد ضرورت ہے۔

تانہ گردی آشنا زیں پردہ بوئے نشنوی
گوشِ نامحرم نباشد جائے پیغامِ سروش

اللہ تعالیٰ کا شکر ہے کہ حضرت شاہ سید وارث حسن رحمۃ اللہ علیہ کے خلیفۂ اجلّ حضرت شاہ سید محمد ذوقیؔ قدس سرہ کی بابرکت تصنیف موسوم بہ ''سِرِّ دلبراں'' جو مصطلحاتِ صوفیہ میں نہایت تفصیلی کتاب ہے، بسرپرستی حضرت شاہ شہید اللہ فریدی عم فیوضہ بارِ دوم حسنِ طباعت سے مزین ہو کر سالکانِ راہِ حقیقت کے لیے متعلقاتِ روحانیت و تصوّف کے خزینۂ معرفت کی حفاظت کا باعث بنی۔

فَالْحَمْدُ لِلّٰہِ عَلٰی ذَالِکَ

ساقی بیا کہ شاہدِ رعنائے صُوفیاں
دیگر بجلوہ آمد و آغازِ ناز کرد

ایں مطرب از کجاست کہ سازِ عراق ساخت
و آہنگ باز گشت زراہِ حجاز کرد

خداوندِ قدوس قارئین کتاب کو وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا[1] کے زمرہ میں شامل فرما کر لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا[1] کی عنایت سے نوازے اور اَشَدُّ حُبًّا لِّلّٰهِ[2] کی نعمتِ لازوال سے سرفراز فرمائے۔

سالک از نورِ ہدایت طلبد راہ بدوست
کہ بجائے نرسد گر بضلالت برود

طبعِ اول میں وقتی ناگزیر حالات کی وجہ سے جو نقائص کتابت و طباعت میں پیدا ہوئے تھے، خدا کا شکر ہے کہ طبعِ ثانی میں ان تمام نقائص کا ازالہ ہو گیا۔

ادارۂ محفل ذوقیہ جناب حسن مینائی صاحب کا خصوصی طور پر شکر گزار ہے کہ موصوف نے باوجود عدیم الفرصتی کتابت کی تصحیح میں خالصۃً لوجہ اللہ ہماری اعانت فرمائی۔

فَجَزَاهُ اللّٰهُ خَيْرَ الْجَزَآء

خادمِ سلسلۂ وارثِ حسنی
محمد حسین بری عفی عنہ

---

[1] العنکبوت ۲۹:۶۹ [2] البقرۃ ۲:۱۶۵

مقدمہ

از

عالمِ علومِ یزدانی، کاشفِ رموزِ پنہانی، قطبِ زمانِ، غوثِ دوران، سراج السالکین، تاج العارفین، عمدۃُ الکاملین مولانا و مُقتدانا و مُرشدنا حضرت اَلحاجُ الحرمَین الشریفَین سیّد شاہ وارث حسن صاحب رحمۃ اللہ علیہ کوڑہ جہان آبادی۔

☆

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم

اَلۡحَمۡدُ لِلّٰہِ عَلِیِّ الذَّاتِ عَظِیۡمِ الصِّفَاتِ رَفِیۡعِ الدَّرَجَاتِ خَالِقِ الۡکَائِنَاتِ وَالتَّحِیَّاتُ وَالتَّسۡلِیۡمَاتُ عَلٰی سَیِّدِ نَا مُحَمَّدٍ صَاحِبِ الۡمُعۡجِزَاتِ الۡبَاھِرَاتِ وَدَاعِیًا اِلَی اللّٰہِ بِاَقۡصَی الۡغَایَاتِ وَعَلٰی آلِہٖ وَ اَصۡحَابِہٖ مَنۡبَعِ الۡبَرَکَاتِ وَالۡحَسَنَاتِ:

امابعد فقیر وارث شاہ حسن چشتی مدعا نگار ہے کہ لوگوں نے عربی، فارسی، اردو میں اصطلاحاتِ صوفیہ میں کتابیں لکھی ہیں لیکن جو خصُوصیت اس تصنیف میں یعنی سید محمد ذوقی سلمہ اللہ میں ہے وہ اور کُتب میں نہیں۔ اس میں نہایت وضاحت اور عمدہ عبارت ہے اس لیے کہ ذوقی سلمہ اللہ کو حق تعالیٰ نے ذوقِ صحیح عطا کیا ہے جو کم مصنّفین میں ہوگا۔ اس کتاب سے دو فائدے متصوّر ہیں۔ ایک ذوقِ صحیح جو اصل اسلام ہے، اس کتاب کو پڑھ کر لوگوں کو حاصل ہوگا۔ دُوسرے بہت سی غلطیاں جو لوگوں میں مشہور ہیں، دُور ہو جائیں گی۔

دیباچہ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

نَحْمَدُہٗ وَ نُصَلِّیْ عَلٰی رَسُوْلِہِ الْکَرِیْمِ

اس سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا کہ دُنیا چند روزہ ہے اور اس دُنیا کی ہر چیز عارضی ہے۔ لامذہبی اور دہریت کا موجودہ دور دورہ بھی بالکل عارضی ہے۔ غلبۂ مادیت کا یہ جنون جس نے ساری دُنیا کو پاگل خانہ بنا دیا ہے اب پا بر کاب ہے۔ دَورِ جدید کی بے اصُولیاں، نفسانیت مبتذل نوعیت کی خود غرضیاں، بد اخلاقیاں، بد اعمالیاں، حقائق سے گریز، صداقت سے رُوگردانی، اِنسانیت سے بغاوت، بربریّت، حیوانیت اور بہیمیت سے شغف، یہ اور اس قسم کی جُملہ خرابیاں جو خالقِ ارض و سما سے قلبی بے تعلقی کی پیداوار ہیں اس درجہ اشد ہو گئی ہیں اور ایسے ایسے تلخ مہیب اور نا قابلِ برداشت حالات پیدا ہوتے جاتے ہیں کہ دُنیا اب ان کو زیادہ عرصہ تک برداشت کرنے کے لیے تیار نہیں۔ ایک عظیم الشان انقلاب سروں پر منڈلا رہا ہے جو گمراہ کُن اور غلط نظریوں کے تارِ عنکبوت کو پارہ پارہ اور خیالاتِ فاسد کے فریب دینے والے طلسمی گنبد کو چکنا چُور کر دے گا۔ دُنیا کے بہاؤ کے موجودہ رُخ کو پلٹ دے گا اور اِنسانی روش میں خوشگوار تغیر پیدا کر دے گا۔ دُور اندیشی کا تقاضا ہے کہ لوگ پہلے سے اس کے لیے تیار ہو جائیں۔

مذہب و اخلاق کے دشمن اور للّٰہیت سے بُغض رکھنے والے تو در کنار، جنہیں مذہب کی طرفداری کا دعویٰ ہے وہ بھی اس دَورِ تاریک میں بکثرت مذہبی غلط فہمیوں کا شکار ہو رہے ہیں۔

مذہب ہو یا کوئی اور چیز، کسی مضمون پر پوری طرح حاوی ہونے کے لیے سخت ضرورت ہے کہ اُس کے ظاہر و باطن، الفاظ و معانی، پوست و مغز، صورت و کیفیات سے کماحقہٗ آگاہی ہو۔ اِنسان مجموعہ ہے ظاہر و باطن کا۔ ظاہر اس کا جسم ہے اور باطن اس کی روح۔ جب تک جسمانی اور رُوحانی نشوونما پہلو بہ پہلو جاری نہ رہیں اِنسانی ترقی کا دعویٰ غلط ہے۔ مذہب چند بے معنی رُسُوم کا مجموعہ نہیں بلکہ مالکِ حقیقی اور شاہنشاہِ ازلی کی جانب سے ہماری فلاح و بہبود کے لیے ایک مکمل دستور العمل ہے۔ جس کی قبولیت میں ہمارا فائدہ اور جس سے رُوگردانی میں ہمارا نقصان ہے۔ اس دستور العمل کے مفید اور مؤثر ہونے میں اس کا وہ حصّہ جو ہماری اندرونی اصلاح سے متعلق ہے اور جس کے بغیر ہماری ظاہری اصلاح چنداں مفید نہیں ہوسکتی ہماری توجہات کا بڑی قوت سے مطالبہ کرتا ہے۔ اس اندرونی اصلاح ہی کے متعلقات کو روحانیت اور تصوّف کے ناموں سے موسوم کیا جاتا ہے۔ افسوس یہ ہے کہ اس کے متعلق بہت کچھ غلط فہمیاں آج کل پھیل رہی ہیں جن کی وجہ سے بنی نوعِ اِنسان کا بڑا حصہ فلاحِ دارین کے صحیح راستہ سے محروم رہتا ہے۔ اس کتاب کا مقصد یہ ہے کہ ان غلط فہمیوں کو دُور کیا جائے اور صحیح معلومات بہم پہنچائی جائیں۔

اس کتاب یعنی سرِّ دلبراں میں مصطلحاتِ صوفیہ پر بحث کی گئی ہے، عاشقانِ الٰہی کی سرگزشتِ عشق کے رموز و کنایات پر روشنی ڈالی گئی ہے، سالکانِ راہِ طریقت اور شہسوارانِ میدانِ معرفت کے اندازِ بیان کی خصوصیات کو آشکارا کیا گیا ہے اور فناء و بقا کی منزلوں کو عبور کرنے والے پہلوانوں کی زبان اور بولیوں کی باریکیوں کی تشریح کر دی گئی ہے۔ ان مصطلحات کے تحت میں جو بحثیں آ گئی ہیں ان سے تصوّف کے مختلف پہلوؤں کی ملفوظی تصویر آنکھوں کے سامنے آ جاتی ہے۔ گو تصوّف ایک عملی چیز ہے جس تک شیخ کامل کی رہنمائی کے بغیر رسائی تقریباً محال ہے۔ تاہم اس کتاب کے بغور مطالعہ سے اس فن کی مشکل کتابوں پر بھی عبور آسان ہو جائے گا۔

اس کتاب کے آخر میں چند ضمیمات بھی درج ہیں:

ضمیمہ نمبر ۱: میں مراتبِ وجود کے زیرِ عنوان چار مضامین کا مجموعہ درج ہے۔ یہ مضامین

رسالہ ''انوار القدس'' میں جو کسی زمانہ میں بمبئی سے نکلتا تھا شائع ہو چکے ہیں۔

ضمیمہ نمبر ۲: اگرچہ اصطلاحات کی ترتیب میں حروفِ تہجی کی ترتیب کا عموماً لحاظ رکھا گیا ہے لیکن بعض اصطلاحات کی تحت میں متعدد دیگر اصطلاحات کی بھی وضاحت ہو گئی ہے۔ چنانچہ جملہ اصطلاحات کو اس ضمیمہ میں ''انڈیکس اصطلاحات'' کے تحت جمع کر دیا گیا ہے۔

ضمیمہ نمبر ۳: میں ان مُفید مضامین کا انڈیکس دے دیا گیا ہے جو اصطلاحات پر بحث کے دوران میں آ گئے ہیں۔

ضمیمہ نمبر ۴: میں وہ آیاتِ قرآنی مع حوالجات جمع کر دی گئی ہیں جو ''سرِ دلبراں'' میں مختلف مواقع پر لائی گئی ہیں۔

ضمیمہ نمبر ۵: میں جملہ احادیث اکٹھی کر دی گئی ہیں جو اس کتاب میں جابجا درج ہیں۔

ضمیمہ نمبر ۶: میں وہ سب اشعار ایک جگہ دے دیے گئے ہیں جو مختلف مواقع پر آ گئے ہیں۔

کوشش کی گئی ہے کہ مُشکل مضامین حتی الوسع آسان عبارت اور عام فہم پیرایہ میں بیان کیے جاویں۔ الفاظ کے معنی الفاظ میں بیان کرنا درحقیقت بہت مُشکل ہے۔ مثلاً کوئی کہے کہ نار کے معنی آتش۔ آتش کے معنی فائر۔ فائر کے معنی اگنی۔ اگنی کے معنی آگ، تو یہ حقیقۃً معنی کا بیان کرنا نہ ہوگا۔ ایک لفظ کی جگہ محض دُوسرا لفظ استعمال کر دینا بیانِ معنی نہیں۔ نار کے معنی تو حقیقۃً وہ سُرخ اور بھڑ کنے والی چیز ہے جو روزانہ آپ کے باورچی خانہ میں سُلگائی جاتی ہے۔ اسے دیکھ لیجیے بس آگ کے معنی معلوم ہو جائیں گے۔ اور اگر آگ میں جلنے کے معنی مطلوب ہوں تو اُنگلیوں کو انگاروں پر رکھ کر معلوم و محسوس کر لیجیے کہ جلنا کسے کہتے ہیں۔ جلنے کے معنی بس اسی طرح معلوم ہو سکتے ہیں نہ کہ غیاث اللغات کی ورق گردانی سے۔ لیکن ''سرِ دلبراں'' میں اسی مُشکل کام کی کوشش کی گئی ہے کہ الفاظ کے معنی الفاظ ہی کے ذریعہ ادا کیے جائیں کیونکہ دُوسری صورت کتابت و طباعت کے ذریعہ ممکن نہیں۔ جو طریقہ بیان اس کتاب میں استعمال کیا گیا ہے ان حضرات کے لیے مُفید ثابت ہوگا جو اس مضمون سے کسی حد تک عملی تعلق رکھتے

ہوں۔ بہرحال عبارت و اندازِ بیان سے جس حد تک مدد مل سکتی تھی اس سے کام لینے میں کوتاہی نہیں کی گئی۔

وَمَا تَوْفِیْقِیْ اِلَّا بِاللّٰہِ عَلَیْہِ تَوَکَّلْتُ وَاِلَیْہِ الْمَصِیْرُ۔

ذوقیؔ

بِسۡمِ اللّٰهِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِيۡم

تصوّف

تعریف

تصوّف کی تعریف مختلف حضرات نے مختلف پہلوؤں کو مدِ نظر رکھ کر مختلف طور پر کی ہے۔

اقوالِ مختلف

بعض کہتے ہیں کہ اہلِ تصوّف وہ لوگ ہیں جو صوف کا کپڑا پہنتے ہیں۔ بعض کہتے ہیں کہ صوفی وہ لوگ ہیں جو اصحابِ صُفّہ کے مشرب پر ہوں۔

اصحابِ صُفّہ

صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی وہ جماعت تھی جو حضور سرورِ کائنات صلّی اللہ علیہ وعلیٰ آلہٖ وسلم کی خدمت میں ہمیشہ رہا کرتی تھی، یہ لوگ قریب ستر اسی کے تھے، کم وبیش ہوتے رہتے تھے، علمِ دین حاصل کیا کرتے تھے، اخلاقِ حسنہ اخذ کرتے تھے، مشکوٰۃِ نبوتؐ سے اقتباسِ انوار کرتے رہتے تھے، دُنیا سے بے تعلق تھے، مفلس ونادار تھے، نہ گھر رکھتے تھے نہ دَر، مسجد نبوی کے باہر ایک سایہ دار چبوترہ پر قیام رکھتے تھے، فقر وفاقہ پر قانع رہتے، متوکلانہ بسر اوقات ہی ان کا شیوہ تھا، اغنیاء ان کی خدمت کیا کرتے تھے۔

ایک گروہ کہتا ہے کہ اسم صُوفی ''صفا'' سے مشتق ہے اور صُوفی اہلِ صفا سے ہوتے ہیں۔

حضرت ممشاد علی دینوریؒ فرماتے ہیں کہ ''بیکار چیزوں کو ترک کرنا تصوّف ہے۔''

حضرت ابوعلی احمد بن محمد رود باریؒ فرماتے ہیں کہ ''اون کا لباس پہننا اور نفس پر جفا کرنا اور دُنیا ترک کرنا اور سنت کی پیروی کرنا تصوّف ہے۔''

حضرت سہل بن عبداللہ تستریؒ فرماتے ہیں کہ ''کم کھانا، خلق سے بھاگنا اور خالق کی عبادت کرنا تصوّف ہے۔''

حضرت ابوسلیمان دارانیؒ فرماتے ہیں کہ "تصوف اس کو کہتے ہیں کہ تمام تکالیف کو منجانب اللہ سمجھ کر صبر کرے اور ماسوائے اللہ کو ترک کر دے۔"

حضرت ذوالنون مصریؒ فرماتے ہیں: "صوفی وہ ہے جو نصیحت ایسی کرے جس پر خود عامل ہو چکا ہو۔" اور یہ بھی فرماتے ہیں کہ "صوفی وہ ہے جس نے تمام چیزوں کو ترک کر کے اللہ تعالیٰ کو اختیار کر لیا ہو اور اللہ اسے دوست رکھتا ہو۔"

حضرت بشر حافیؒ فرماتے ہیں: "جو شخص خدا کے ساتھ دل صاف رکھے اسی کو صوفی کہتے ہیں۔"

صاف شو باحق نہان و آشکار
صوفیانِ صاف را این ست کار

حضرت ابومحمد مرتعشؒ فرماتے ہیں:۔ "حسنِ خُلق تصوف ہے۔"

حضرت معروف کرخیؒ فرماتے ہیں: "حقائق کا اعتبار اور دقائق کا بیان کرنا اور خلق سے ناامید ہونا تصوف ہے۔"

حضرت ابوبکر شبلیؒ فرماتے ہیں: "درگاہِ الٰہی میں بےغم زندگی بسر کرنے کا نام تصوف ہے۔

حضرت جنید بغدادی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔ "تصوف مشتق ہے اصطفا سے، جو برگزیدہ ہوا وہی صوفی ہے۔"

ایک دوسرے موقع پر فرماتے ہیں:۔ "صوفی وہ ہے جو خلّتِ ابراہیم علیہ السلام اور تسلیمِ اسماعیل علیہ السلام اور اندوہِ داؤد علیہ السلام اور صبرِ ایوب علیہ السلام اور شوقِ موسیٰ علیہ السلام اور اخلاصِ حضرت نبی کریم علیہ التحیۃ والتسلیم حاصل کرے۔"

فرماتے ہیں:۔ "تصوف ایسی نعمت ہے کہ بندہ کا قیام اس پر منحصر ہے، اس کی حقیقت نعمتِ حق اور رحمت نعمتِ خلق ہے۔"

ایک اور موقع پر فرماتے ہیں کہ: "ماسوی اللہ کو ترک کرنا اور خود فنا ہو جانا تصوّف ہے۔"

امرِ تحقیقی

امرِ تحقیقی یہ ہے کہ تصوّف کی اصل ہے احسان جو عبارت ہے صدق توجہ الی اللہ سے۔ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اِحسانؔ کی ان الفاظ میں تعریف فرمائی ہے اَنْ تَعْبُدَ اللّٰهَ كَاَنَّكَ تَرَاهُ فَاِنْ لَّمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَاِنَّهٗ يَرَاكَ (یعنی یہ کہ عبادت کرے تو خُدا کی گویا کہ تو اُسے دیکھتا ہے پس اگر نہیں دیکھ سکتا تو اس کو پس تحقیق وہ دیکھتا ہے تجھ کو) وہ تمام علوم اور اعمال اور احوال جو رجوع الی اللہ کے لیے ضروری یا مفید ہیں تصوّف کے تحت میں آتے ہیں۔ اور تصوّف کے جمیع معانی راجع ہیں طرف اسی اصل کے، جسے اصطلاحِ شریعت میں اِحسان کہتے ہیں۔

جملہ کمالات کی اصل

جُملہ کمالاتِ ظاہری و باطنی کی اصل ہے دل کو ماسوائے اللہ سے پاک رکھنا اور محبوبِ حقیقی کے سوائے کسی کا اپنے دل میں گزر نہ ہونے دینا' جب محبوبِ حقیقی اپنے بندہ کے خانۂ دل میں آباد ہو جاتا ہے' تو اس محبوب کے سارے خزانے اور اس کا سارا جاہ و جلال اور اس کی قدرت و عظمت غرضیکہ وہ سب کچھ جو محبوبِ حقیقی کا ہے' بندہ کے دل میں اُتر آتا ہے اور بندہ اپنی ذات اور صفات سے فنا ہو کر حق تعالیٰ کی ذات و صفات سے زندہ اور باقی ہو جاتا ہے' تو گویا تصوّف نام ہے اس زینہ کا جس پر چڑھ کر اِنسان جُملہ کمالاتِ صُوری و معنوی کی معراج پر سرفراز ہوتا ہے اور اس دُنیا میں حیاتِ مستعار لے کر اپنے آنے کے مقصد کو کما حقہٗ پورا کرتا ہے۔

علم و عمل و احسان لازم و ملزوم ہیں

احکامِ الٰہی کے علم کے بغیر عمل ممکن نہیں اور عمل کے بغیر علم بے سُود ہے اور علم و عمل دونوں بلا احسانؔ کے ناقص ہیں۔ جب تک صدقِ توجہ نہ ہو گی عمل سے کوئی فائدہ حاصل نہ ہو گا' اور

جب تک عمل سُود مند سرزد نہ ہوگا علم کا مقصد حاصل نہ ہوگا اس لیے احسان کا علم و عمل سے وہ تعلق ہے جو جان کا جسم سے ہوتا ہے چنانچہ امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ: مَنْ تَصَوَّفَ وَلَمْ يَتَفَقَّهْ فَقَدْ تَزَنْدَقَ وَمَنْ تَفَقَّهَ وَلَمْ يَتَصَوَّفْ فَقَدْ تَفَسَّقَ وَمَنْ جَمَعَ بَيْنَهُمَا فَقَدْ تَحَقَّقَ۔ یعنی جو صوفی بنا اور علم سے بے بہرہ رہا زندیق ہوا اور جس نے علم دین حاصل کیا مگر تصوُّف حاصل نہ کیا فاسق بنا اور جس نے دونوں کو حاصل کیا پس اس نے تحقیق سے کام لیا۔

اسمِ صوفی

اسمِ صوفی بعد کی چیز ہے لیکن یہ اسم جس بات پر دلالت کرتا ہے وہ بعد کی چیز نہیں۔ پیغمبرِ خُدا صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں نہ کسی کو صوفی کہتے تھے، نہ عالم، نہ حافظ، نہ قاری، نہ فقیہ، نہ محدث، نہ مفسر۔ اس زمانہ کی بڑی صفت یہی تھی کہ حضور سرورِ عالم صلی اللہ علیہ وسلم کی صحبت حاصل ہو جسے یہ صحبت نصیب ہوئی وہ صحابی ہوا اور یہی وہ بڑا وصف تھا جس سے اس دَور کے لوگ ممتاز تھے اور اسی نام سے وہ پکارے جاتے تھے۔ بعد کے دَور میں سب سے بڑی خوبی یہ ٹھہری کہ صحابۂ کرام رضی اللہ عنہم کی صحبت نصیب ہو چنانچہ اس دور کے لوگوں کا نام تابعی ہوا۔ اس کے بعد کے دَور میں بڑی صفت اور خوبی یہ ہوئی کہ تابعین کی صحبت نصیب ہو۔ چنانچہ ان کا نام تبع تابعین ہوا۔

اِن تینوں زمانوں کے بعد جب اسلام دُنیا کے مختلف حصوں میں پھیلا اور فتنوں کا بھی دَور شروع ہوا اور بدعات بھی پھیلنے لگیں، تو اہلِ حق کے گروہ نے اپنے کو صوفی سے ممتاز کیا اور رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وسلم کی ظاہری اور باطنی پیروی میں اپنے کو مستحکم رکھا اور بلا خوف لومۃ لائم دین کی خدمت اور اس کے فیضان و انتشار میں منہمک رہے لفظ صوفی دوسری صدی ہجری کے اختتام سے قبل شہرت پا چکا تھا، حضرت سفیان ثوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر ابو ہاشم صوفی نہ ہوتے تو ہم دقائقِ ریا کو نہ پہچانتے۔

مغالطہ

بعض لوگ اس مغالطہ میں مبتلا ہیں کہ تصوُّف ایک جُدا گانہ شے ہے' جسے اسلام سے کوئی تعلق نہیں۔ مگر یہ مغالطہ لاعلمی یا قلتِ معلومات یا کج فہمی کا نتیجہ ہے۔

تصوُّف کلیۃً اسلام ہے، اسلام کی رُوح ہے' اسلام کا حُسن و جمال ہے' اِسلام کا کمال ہے۔

اَلَا لِلّٰهِ الدِّيْنُ الْخَالِصُ [1] کی تصدیق ہے۔

اِلٰی رَبِّکَ کَدْحًا فَمُلٰقِيْهِ [2] ○ کی تفسیر ہے۔

وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا [3] ○ کی تعمیل ہے۔

اِلٰی رَبِّکَ مُنْتَهٰهَا [4] ○ کو صوفی ہمیشہ پیشِ نظر رکھتا ہے۔

قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَكّٰهَا [5] ○ سے حوصلہ افزائی پاتا ہے۔

وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰهَا [6] ○ سے عبرت پکڑتا ہے۔

وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰى فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰى [7] ○ سے متاثر ہو کر ہوائے نفس کی گردن پر مجاہدہ کی چھری پھیرتا ہے۔

۱۔ یاد رکھ کہ واسطے اللہ کے ہے عبادت خالص (الزمر ۳۹:۳)

۲۔ طرف رب اپنے کے (یعنی اس کی ملاقات کے لیے) خوب محنت کر (کیونکہ) پس ملنے والا ہے تو ساتھ اس کے۔ (الانشقاق ۸۴:۶)

۳۔ اور ہر طرف سے منقطع ہو کر اسی کی (یعنی اللہ کی) طرف ہو جا۔ (المزمل ۷۳:۸)

۴۔ تیرے رب کی طرف ہے' انتہا اس کی۔ (النازعات ۷۹:۴۴)

۵۔ تحقیق فلاح پائی اس نے جس نے تزکیہ نفس کیا۔ (الشمس ۹۱:۹)

۶۔ اور تحقیق گمراہ ہوا جس نے بگاڑ دیا اپنے نفس کو (الشمس ۹۱:۱۰)

۷۔ اور جو ڈرا اس بات سے کہ اسے (ایک دن) اپنے رب کے آگے کھڑا ہونا پڑے گا اور (بوجہ اس خوف کے) جس نے ہوائے نفس سے اجتناب کیا' پس تحقیق اس کے رہنے کی جگہ جنت ہوگی۔ (النازعات ۷۹:۴۰،۴۱)

۸۔ اے نفس مطمئنہ چلا آ طرف اپنے رب کے (کیونکہ) تو اُس سے خوش ہے۔ اور وہ تجھ سے خوش ہے۔ پس شامل ہو ساتھ میرے خاص بندوں کے اور داخل ہو جا درمیان بہشت کے۔ (الفجر ۸۹:۲۷تا۳۰)

يٰٓاَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۝ ارْجِعِيْٓ اِلٰى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۝ فَادْخُلِيْ فِيْ عِبٰدِيْ وَادْخُلِيْ جَنَّتِيْ ۝[8] کی بشارت سے از خود رفتہ ہو کر آگے بڑھتا ہے۔ اور
اِنَّ صَلَاتِيْ وَ نُسُكِيْ وَ مَحْيَايَ وَمَمَاتِيْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝[9] کے آبِ حیات میں غوطہ لگاتا ہے۔

صِبْغَةَ اللّٰهِ ۝[10] کے رنگ میں رنگین ہوتا ہے۔

لَاخَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝[11] کے حصار میں محفوظ اور متمکن ہو کر تاجِ مقبولیت سے سربلندی پاتا ہے۔

بَلٰى مَنْ اَسْلَمَ وَجْهَهٗ لِلّٰهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهٗٓ اَجْرُهٗ عِنْدَ رَبِّهٖ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُوْنَ ۝[12]

حق تعالیٰ اپنے کلامِ پاک میں اسی برگزیدہ جماعت کا ذکر اس آیت میں فرماتا ہے:

اَوَمَنْ كَانَ مَيْتًا فَاَحْيَيْنٰهُ وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِي الظُّلُمٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا .... (الانعام ۶:۱۲۲)

''ایسا شخص جو کہ پہلے مردہ تھا' پھر ہم نے اس کو زندہ کیا' اور ہم نے اس کو ایک ایسا نور دیا کہ وہ اس کو لیے ہوئے لوگوں میں چلتا پھرتا ہے' کیا ایسا شخص اس شخص کی طرح ہو سکتا ہے جس کی حالت یہ ہو کہ وہ ایسی تاریکیوں میں پھنسا ہوا ہو جن سے کہ وہ نکلنے نہ پاتا ہو۔''

یہی وہ لوگ ہیں جن کی بابت فرمایا گیا ہے:

---

[9] یقیناً میری نماز اور میری قربانیاں اور میرا مرنا اور میرا جینا اللہ رب العالمین ہی کے لیے ہے۔ (الانعام ۶:۱۶۲)

[10] رنگ دیا تم کو اللہ نے (البقرہ ۲:۱۳۸)

[11] ان کے لیے نہ خوف ہے نہ غم۔ (البقرہ ۲:۱۱۲)

[12] بلکہ کوئی بھی ہو جو اپنا رخ اللہ کی جانب کر دے (اور اپنی ذات کو اس کے آگے جھکا دے) اور ہو وہ شخص مخلص۔ پس اسی کو اس کے رب کی طرف سے اجر ملے گا اور ایسے لوگوں کے لیے نہ کوئی خوف ہوگا نہ غم۔ (البقرہ ۲:۱۱۲)

اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ اِذَا ذُكِرَاللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا وَّ عَلٰى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُوْنَ O الَّذِيْنَ يُقِيْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَ O اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا ؕ لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَّرِزْقٌ كَرِيْمٌ O .... (الانفال ۸:۲ تا ۴)

''ایمان والے تو صرف وہی لوگ ہوتے ہیں کہ جب اللہ تعالیٰ کا ذکر آتا ہے (یا اللہ کی یاد آتی ہے) تو دل ان کے ڈر جاتے ہیں۔ اور جب اللہ کی آیتیں ان کے سامنے پڑھی جاتی ہیں تو ان کے ایمان کو ترقی دیتی ہیں۔ یہ لوگ نماز کی پابندی کرتے ہیں اور ہم نے جو کچھ دیا ہے اس میں سے وہ خرچ کرتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جو ایمان لائے ساتھ حق کے۔ ان کے لیے (بڑے بڑے) درجے ہیں' ان کے رب کے پاس اور (ان کے لیے) بخشش ہے اور رزقِ باکرامت۔''

یہی لوگ ہیں جن کی بابت ارشاد ہوتا ہے:

وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ وَلَا تَعْدُ عَيْنٰكَ عَنْهُمْ تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا O

(الکہف ۱۸:۲۸)

''اور اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم آپ اپنے آپ کو اُن لوگوں کے ساتھ روکے رہئے جو صبح و شام اپنے رب کو پکارتے رہتے ہیں اور اس کی رضا مندی کے طلب گار ہیں۔ (یا اس کی ذات کے طلب گار ہیں) اور حیاتِ دنیوی کی زینتیں آپ کی نگاہ کو اُن کی طرف سے کہیں ہٹا نہ دیں اور آپ ایسے شخص کا کہنا نہ مانئے جس کے قلب کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا ہے اور جو اپنی خواہشاتِ نفسانی پر چلتا ہے اور اپنے اس حال میں حد سے گزر گیا ہے۔''

اسی مقبول و متبرک گروہ کے وہ لوگ ہیں جن کی بابت پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فرماتے ہیں:

رُبَّ اَشْعَثَ اَغْبَرَ مَدْفُوْعٍ بِالْاَبْوَابِ لَوْ اَقْسَمَ عَلَی اللّٰہِ لَاَبَرَّہٗ۔

(مسلم)

"بہت پراگندہ بال غبار آلودہ (بوجہ اپنی ظاہری خستہ حالی کے یا محبتِ الٰہی میں سرشاری کے) دروازوں سے ہکائے ہوئے (اللہ کی نگاہ میں اس درجہ برگزیدہ و مقبول ہوتے ہیں کہ) اگر (کسی معاملہ میں) قسم کھا جاویں اللہ پر تو بلاشبہ اللہ سچا کر دے ان کو قسم میں۔"

ان ہی کی بابت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ:

مَنْ عَادٰی لِلّٰہِ وَلِیًّا فَقَدْ بَارَزَ اللّٰہَ بِالْمُحَارَبَۃِ اِنَّ اللّٰہَ یُحِبُّ الْاَبْرَارَ الْاَتْقِیَآءَ الْاَخْفِیَآءَ الَّذِیْنَ اِذَا غَابُوْا لَمْ یُتَفَقَّدُوْا وَاِنْ حَضَرُوْا لَمْ یُدْعَوْا وَلَمْ یُقَرَّبُوْا قُلُوْبُھُمْ مَصَابِیْحُ الْھُدٰی یَخْرُجُوْنَ مِنْ کُلِّ غَبْرَآءَ مُظْلِمَۃٍ

(ابن ماجہ)

"جو شخص کہ عداوت رکھے کسی ولی اللہ سے، پس تحقیق اس نے مقابلہ کیا اللہ کا ساتھ جنگ کے۔ تحقیق اللہ دوست رکھتا ہے نیک کام کرنے والوں کو، پرہیزگاروں، پوشیدہ حالوں کو۔ یہ لوگ جب غائب ہوتے ہیں (تو عوام میں) ان کی پرسش ہی نہیں ہوتی اور جب حاضر ہوتے ہیں تو انہیں نہ کوئی بلاتا ہے نہ پاس بٹھاتا ہے۔ اُن کے دل چراغ ہیں ہدایت کے۔ نکلتے ہیں ہر فتنۂ تاریک سے (یعنی بوجہ نورانیت قلب کے کسی فتنہ کی تاریکی سے انہیں ضرر نہیں پہنچتا اور ہر فتنہ میں سے یہ صاف بچ کر نکل آتے ہیں۔)

خود اپنی بابت حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وعلی آلہ وسلم فرماتے ہیں:

مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنْ اَجْمَعَ الْمَالَ وَاَکُوْنَ مِنَ التَّاجِرِیْنَ وَلٰکِنْ اُوْحِیَ اِلَیَّ

اَنْ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَکُنْ مِّنَ السَّاجِدِیْنَ وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ۔ ....(شرح السنہ بغوی وابونعیم فی الحلیہ)

''نہیں وحی کی گئی طرف میرے یہ کہ جمع کروں میں مال اور ہو جاؤں میں تاجروں میں سے بلکہ وحی کی گئی ہے طرف میرے کہ تسبیح کر تو ساتھ حمد پروردگار اپنے کے اور ہو تو سجدہ کرنے والوں میں سے اور عبادت کر تو رب اپنے کی یہاں تک کہ آوے تجھ کو موت۔''

اللہ تعالیٰ نے ہدایت کا دارومدار شرح صدر پر رکھا ہے۔ فَمَنْ یُّرِدِ اللّٰہُ اَنْ یَّھْدِیَہٗ یَشْرَحْ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ[1] ''یعنی پس جبکہ ارادہ فرماتا ہے اللہ کہ ہدایت فرمادے کسی کی تو شرح صدر عطا فرماتا ہے یعنی کشادہ فرمادیتا ہے اس کے سینہ کو اسلام کے لیے۔''

اور جب کسی کو شرح صدر کی دولت سے نوازتا ہے تو اسے اپنے نورِ خاص سے ممتاز فرماتا ہے۔ اَفَمَنْ شَرَحَ اللّٰہُ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ فَھُوَ عَلٰی نُوْرٍ مِّنْ رَّبِّہٖ۔[2] ''یعنی پس جس شخص کا سینہ کشادہ کیا ہے اللہ نے واسطے اسلام کے پس وہ ہوتا ہے اوپر نور کے طرف پروردگار اپنے سے۔'' رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب نور سینہ میں داخل ہوتا ہے تو سینہ کھل جاتا ہے۔ جب اس حالت کی شناخت کے لیے آپ سے ظاہر نشانیاں پوچھی گئیں تو آپ نے فرمایا کہ نشانیاں یہ ہیں کہ دارالغرور یعنی دُنیا سے دل ہٹتا ہے اور آخرت کی جانب رجوع ہوتا ہے اور ایسا شخص موت کے آنے سے پہلے موت کے لیے تیار رہتا ہے۔ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے یہ حدیث مروی ہے کہ ''جس وقت دیکھو تم بندہ کو کہ دیا جاتا ہے بے رغبتی دُنیا میں اور کم گوئی، پس نزدیکی ڈھونڈو اس سے، اس لیے کہ تحقیق وہ سکھایا جاتا ہے حکمت۔''

(بیہقی فی شعب الایمان)

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: وَالَّذِیْنَ جَاھَدُوْا فِیْنَا لَنَھْدِیَنَّھُمْ سُبُلَنَا[3] یعنی ''اور جن لوگوں نے مجاہدہ کیا ہماری راہ میں یقیناً، ہم دکھادیں گے ان کو راہ اپنی۔'' اس وعدہ پر اعتمادِ کلّی کے

---

[1] (الانعام ۶:۱۲۵) [2] (الزمر ۳۹:۲۲) [3] (العنکبوت ۲۹:۶۹)

ساتھ صُوفی مجاہدہ کرتے ہیں اور ہدایت پاتے ہیں۔ ہدایت کا انحصار ہے شرحِ صدر پر اور شرحِ صدر کا نتیجہ ہیں وہ انوارِ الٰہی جو غیب سے قلب پر وارد ہوتے ہیں۔ ان انوارِ الٰہی کی برکت سے اور اس حکمت کی بدولت جو زُہد فی الدنیا اور قلتِ کلام کی وجہ سے سینہ میں اُبلتی ہے صوفی منجانب اللہ وہ بصیرت پاتے ہیں جس سے اور لوگ محروم ہوتے ہیں، اور انہیں وہ فہم و ادراک عطا ہوتا ہے جو اوروں کی پہنچ سے بالاتر ہے۔ اس بصیرت وفہم وادراک کی بدولت کشفِ حقائق اور رموزِ معرفت کی جو بارش عالمِ قدس سے اُن پر ہوتی ہے وہ بلاشبہ ان ہی کا حصہ ہے جس میں غیر کو دخل نہیں۔ پس صوفیائے کرام حدودِ الٰہی پر تجاوز نہیں کرتے بلکہ اپنی بصیرت پر لوگوں کو مدعو کرتے ہیں اور اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ عَلٰى بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ [1] کہنے والوں کے زمرہ میں داخل ہوتے ہیں۔

محدثین اور متکلمین کی ایک جماعت گزری ہے جنہوں نے ایک عرصہ تک گروہِ صوفیہ سے اختلاف رکھا مگر بعد میں جب اللہ تعالیٰ نے انہیں بھی وہ بصیرت عطا فرمائی تو اپنی روشِ سابقہ سے تائب ہوئے اور صوفیائے کرام کی جانب رجوع لائے۔ ان میں سے بعض نے اس رجوع کو ظاہر کیا اور بعض نے بنظرِ مصلحت عوام سے مخفی رکھا۔ یہی راز ہے اختلافِ اقوالِ ائمہ اربعہ بابت مدح وقدحِ امورِ صوفیہ میں۔ اہلِ ظواہر نے اس بات کو نہ پہچانا اور مغالطہ میں مبتلا ہو گئے۔ امام احمدؒ آخر ہیں ائمہ اربعہ میں۔ انہوں نے اوائلِ حال میں اپنے بیٹے کو جماعتِ صوفیہ کے ساتھ مجالست سے منع فرمایا تھا۔ ایک شب صوفیاءِ کرام کی ایک جماعت ہوا میں اُڑ کر آپ کے پاس آئی اور چند مسائلِ شرعیہ میں آپ سے گفتگو کرنے لگی یہاں تک کہ آپ کو عاجز کر دیا۔ اس کے بعد آپ نے اپنے صاحبزادہ سے فرمایا کہ اس گروہ کے ساتھ مجالست کو لازم پکڑو کیونکہ خوفِ خُدا کی بدولت ان پر وہ اسرارِ شریعت منکشف ہوتے ہیں جو ہم پر نہیں منکشف ہوتے۔ بعد میں آپ اکثر مسائل میں شیخ ابی حمزہ بغدادی صوفیؒ سے تفحص فرمایا کرتے تھے اور آپ کی بات مان لیا کرتے تھے۔ حضرت امام مالکؒ کو بھی پہلے صوفیاءِ کرام سے اعراض رہا

[1] بلاتا ہوں میں (لوگوں کو) طرف اللہ کے اوپر بصیرت کے میں اور میرے متبعین بھی۔ (یوسف ۱۲:۱۰۸)

مگر بعد میں رجوع پیدا ہوئی۔ چنانچہ آپ کا ایک قول تصوّف کے بارے میں اُوپر درج ہو چکا ہے۔ ائمہ اربعہ چاروں کے چاروں علماءِ باطن بھی تھے۔ اور اس عالم سے کوچ فرمانے کے قبل اوتاد کے مرتبہ پر فائز ہو چکے تھے۔

امام غزالی'' بھی انہیں علماء میں سے ہیں جنہیں اوائلِ حال میں صوفیاء سے اعراض تھا مگر بعد میں رجوع پیدا ہوئی۔

امام ابوالحسن ابن حزرم کو رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وسلم کے تازیانہ نے تائب کیا۔

ابن جوزی بھی بہت شدت کے ساتھ منکرِ تصوّف تھے۔ اور ایک مدت تک تلبیسِ ابلیس میں مبتلا رہے مگر حسب روایت فصول الستہ، تہ خانہ میں پانچ سال مقید رہنے کے بعد ان کا بھی رنگ پلٹا۔ تصوّف میں صفوۃ الصفوۃ اور ثبات عندالممات آپ کی بعد کی تصانیف ہیں۔

ابن تیمیہ اور اُن کی جماعت کے لوگ مثل قاضی شوکانی وغیرہ صوفیائے کرام کے ساتھ مخالفت میں غلو رکھتے تھے۔ بلکہ دُنیا میں انہیں منکرِ تصوّف ہونے کی شہرت حاصل ہے۔ مگر قاضی شوکانی کے متعلق رئیس الغیر مقلدین نواب صدیق حسن خاں القنوجی ثم البھوپالی اپنی کتاب المعتقد المنتقد کے صفحہ ۹۲ پر تحریر فرماتے ہیں کہ:

> ''ہمارے شیخ امام محمد بن علی شوکانی'' پہلے حق میں شیخ کے (یعنی شیخ اکبر حضرت محی الدّین ابن عربی رحمۃ اللہ علیہ کے) منکر تھے۔ پھر چالیس برس بعد رجوع کیا اور کہا کہ اُن کے بعض الفاظ محتمل اور ماؤل ہیں اور تکفیر کو روا نہ رکھا۔ وللہ الحمد۔'' ونیز نواب صاحب مرحوم لکھتے ہیں کہ ''ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ حضرت شیخ (یعنی شیخ اکبرؒ) امام ولی اللہ تھے۔ کسی مُسلمان کو ان کی تکفیر کرنے کا حق نہیں پہنچتا۔''

یہ اور اس قسم کی بے شمار مثالیں صاف بتلا رہی ہیں کہ منکرینِ تصوّف کے علم و فہم میں جب وسعت اور پختگی پیدا ہوتی ہے اور کثرتِ عمل سے جب قدرے صفائے باطنی ان میں آ جاتی ہے تو صوفیائے کرام کے اقوال وافعال ان کی سمجھ میں آنے لگتے ہیں اور ان کا انکار مبدل

بہ رجوع ہو جاتا ہے۔

اقسامِ صوفیہ

بعض نے گروہِ صوفیہ کو تین اقسام میں منقسم کیا ہے:۔

(۱) صوفی (۲) متصوِّف (۳) مستصوف

صوفی:۔ صاحبِ وصول ہے جو مقتضیاتِ طبائع سے آزاد ہو کر حقیقت سے پیوستہ ہو گیا ہو اور اپنی ذات سے فانی ہو کر حق سے باقی ہو۔

متصوِّف:۔ صاحبِ اصول ہے جو مجاہدہ سے مرتبۂ وصول تک پہنچنے کی کوشش میں مصروف ہو۔

مستصوف:۔ صاحبِ فضول ہے جس نے دُنیا کمانے کے لیے صوفیوں کی سی صورت بنا رکھی ہو مگر کمالاتِ صوفیہ میں سے کوئی حصہ نہ حاصل کیا ہو۔

علاوہ تقسیمِ متذکرۂ بالا کے اور بھی نام ہیں جن سے صوفیہ پکارے جاتے ہیں مثلاً ملامتیہ اور قلندر۔

ملامتیہ:۔ صوفیہ کی وہ جماعت ہے جو اخلاص میں بے حد کوشش کرتی ہے، ریاء سے بہت بچتی ہے اور اپنے کمالاتِ باطنی کو ظاہری شکستہ حالی کے تحت میں پوشیدہ رکھتی ہے۔

قلندر:۔ رسالۂ غوثیہ میں مذکور ہے سریانی زبان میں اللہ تعالیٰ کے ناموں میں سے ایک نام قلندر ہے۔ بعض کا مقولہ ہے کہ قلندر اور صوفی ہم معنی الفاظ ہیں۔

بعض کہتے ہیں کہ قلندر وہ ہے جو حالات اور مقامات و کرامات سے تجاوز کر جائے۔

خواجہ عبید اللہ احرار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ موانعات سے مجرد ہو کر اپنے کو گم کر دینے کا نام قلندری ہے۔

شاہ نعمت اللہ ولی "رسالہ "قلندریہ" میں تحریر فرماتے ہیں کہ صوفی منتہی جب اپنے مقصد پر جا پہنچتا ہے، قلندر ہو جاتا ہے۔

بندہ نواز سید محمد گیسودراز رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

زمین و آسماں ہر دو شریفند
قلندر را دریں ہر دو مکاں نیست
نظر در دیدہا ناقص فتادہ
وگرنہ یارِ من از کس نہاں نیست

شیخ الاسلام احمد النامقی الجامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

قلندر پرتوِ نورِ الٰہی ست
قلندر مطلعِ انوارِ شاہی ست
قلندر را مقامِ کبریائی ست
قلندر دُرِّ بحرِ آشنائی ست
قلندر موجِ بحرِ لا یزالی ست
قلندر نورِ شمعِ ذوالجلالی ست
قلندر ذرۂ صحرائے عشق ست
قلندر قطرۂ دریائے عشق ست

محمد قلندر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

ما ز دریائیم و دریا ہم زماست
ایں سخن داند کسے کو آشناست

شاہ شرف الدین بوعلی قلندر رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

گر بوعلی نوائے قلندر نواختے
صوفی بدے ہر آنکہ بعالم قلندر است

میر سیّد محمد مکی رحمۃ اللہ علیہ جو اعظم خلفائے حضرت نصیر الدین چراغ دہلی سے ہیں فرماتے ہیں ؎

اندر رہِ عشق سرسری نتواں رفت
بے دیدہ رہِ قلندری نتواں رفت

خواہی کہ پس از کفر بیابی ایماں
تاجاں ندہی بکافری نتواں رفت

خواجہ مسعود بک" مرید و خلیفہ شیخ رکن الدین" ابن شیخ شہاب الدین"، امام حضرت سلطان المشائخ محبوبِ الٰہی نظام الدین اولیاء" فرماتے ہیں ۔

مجرد شد از دین و دُنیا قلندر
کہ راہِ حقیقت ازیں ہر دو برتر

سُلطان جلال الدین قریشی رحمۃ اللہ علیہ جن کا مشرب قلندریہ تھا فرماتے ہیں ۔

من مستِ مئے عشقم ہشیار نہ خواہم شد
از رندی و قلاشی بیزار نخواہم شد

شاہ گلشن نقش بندی مجددی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔

وقت آں شیریں قلندر خوش کہ در اطوارِ سیر
ذکر تسبیح و ملک درحلقہء زنّار داشت

شاہ حُسین بلخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ۔

قلندر کے بیاید در عبارت
قلندر کے بگنجد در اشارت

ایک اور صاحب ہیں جو فرماتے ہیں کہ ع

قلندر آنکہ فوق الوصل جوید

یوں تو ہر سلسلہ میں قلندر ہوا کرتے ہیں اور ہر سلسلہ کے اکابر اولیاء اللہ قلندر گزرے ہیں لیکن ہندوستان میں مشربِ قلندریہ نے حضرت شاہ خضر رومیؒ سے انتشار پایا۔ حضرت شاہ خضر رومی رحمۃ اللہ علیہ اس ملک میں سُلطان شمس الدین التمش کے زمانہ میں آئے اور حضرت قطب الاقطاب قطب الدین بختیار کاکی رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں حاضر ہو کر خرقہ حاصل کیا۔ چنانچہ اس سلسلہ کو چشتیہ قلندریہ بھی کہتے ہیں۔

تصوّف وفقر میں فرق

صوفی کا مرتبہ فقیر سے بالاتر ہے۔ فقیر دُنیا میں اپنے کو کسی چیز کا مالک نہیں قرار دیتا اور اس کے فقر اختیار کرنے کا باعث ان تین میں سے ایک ہوتا ہے:

(۱) حلال مال کا حساب دینا پڑے گا اور حرام کمائی پر گرفت ہوگی۔

(۲) توقعِ فضیلت وثواب۔ اور دخولِ جنت میں امراء پر پانچ سو برس کی مسابقت۔

(۳) طلبِ جمعیتِ خاطر اور فراغتِ قلبی طاعات کے لیے اور عبادات میں حضورِ دل کا حصول۔

یہ حالت فقیر اپنے ارادہ اور اپنے اختیار سے اپنے اوپر لاتا ہے، حالانکہ صوفی اپنے ارادہ کو حق تعالیٰ کے ارادہ میں بالکل فنا کر دیتا ہے۔ حق تعالیٰ چاہتا ہے تو اس پر فقر طاری کر دیتا ہے اور چاہتا ہے تو اسے اہلِ غنا کے لباس میں پوشیدہ فرماتا ہے اور وہ ہے کہ فقر وغنا میں اپنے آپ کو یکساں رکھتا ہے۔

خلاصہ

خلاصہ یہ ہے کہ تصوّف اسلام کا ایک نہایت ہی ضروری جز ہے۔ اسلام مجموعہ ہے ظاہری اور باطنی خوبیوں کا۔ چونکہ تصوّف بیشتر اسلام کی باطنی خوبیوں سے متعلق ہے، تصوّف کو شریعت سے وہی تعلق ہے جو جان کو جسم سے۔ جن سمجھدار لوگوں نے تصوّف سے ابتداءً گریز کیا وہ سمجھ میں پختگی آنے کے بعد اور کثرتِ عبادت سے صفائے قلب حاصل ہونے کے بعد اس کے گرویدہ ہو گئے۔ گو ان میں سے بعض نے مناسب یا نامناسب مصلحتوں کی بناء پر گرویدگی کے اظہار سے پہلو تہی کی ہو۔

گروہِ صوفیہ میں عام طور پر تین قسم کے لوگ شامل ہیں۔ ایک وہ جو صاحبِ وصول ہیں اور اپنے مقصد کو پہنچ گئے۔ دُوسرے وہ جو صاحبِ اصول ہیں اور مقصد تک پہنچنے کی کوشش میں مصروف ہیں۔ یہ چونکہ درمیانی منزل کے لوگ ہوتے ہیں دُوسروں کے لیے نمونہ نہیں بن

سکتے۔ اور اُن کے احوال و اطوار تصوّف کے متعلق کسی قسم کی رائے قائم کرنے کے لیے سند نہیں۔

تیسرے وہ فضول لوگ ہیں جنہیں تصوّف کی ہوا تک نہیں لگی۔ دُنیا کمانے یا حصولِ وجاہت یا پیرزادگی کی شان کی بناہ کی خاطر وہ صوفیوں کی سی قطع وضع اختیار کر کے اپنے کو صوفی مشہور کر دیتے ہیں۔ ایسے لوگ عموماً بدنام کنندۂ تصوّف ہوتے ہیں۔ ان میں جو خرابیاں پائی جاتی ہیں وہ تصوّف کا نہیں بلکہ تصوّف سے معرا ہونے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔

اِصطلاحاتِ صوفیہ

اظہارِ خیالات کے طریقے

انسان اپنے خیالات کے اظہار کے لیے دو چیزوں کا محتاج ہے:

(۱) عبارت کا اور (۲) اشارات کا۔

عبارت بامعنی اور مربوط الفاظ کا مجموعہ ہے جسے تحریر میں بھی لا سکتے ہیں اور تقریر میں بھی۔

اشارات صرف بدنی حرکتیں ہیں جنہیں نہ تحریر میں لا سکتے ہیں اور نہ تقریر میں۔ مثلاً چشم و ابرو کے اشارے یا سر اور ہاتھوں کی حرکتیں۔ گونگے اور بہرے اشارات ہی کے ذریعہ تبادلۂ خیالات کرتے ہیں۔ شیر خوار بچے اشارات اور چند ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں اظہارِ مطالب کرتے ہیں۔

زبان محدود ہے

بسا اوقات دیکھا جاتا ہے کہ اشارات میں جو وسعت اور لوچ ہے وہ زبان میں نہیں۔ غصہ سے تیور جو انسان کے چہرہ پر نمایاں ہوتے ہیں غصہ کی جیتی جاگتی تصویر کھینچ دیتے ہیں جس سے عبارت قاصر رہتی ہے۔ یاس اور حسرت کی جو تصویر ایک مایوس حسرت زدہ کی صورت میں کھنچ جاتی ہے اسے غیاث اللغات کے الفاظ کی الٹی سیدھی ترکیبیں اس خوبی سے نہیں کھینچ سکتیں۔ شوخی کی ادائیں شوخی کا جو مجسمہ بنا کر کھڑا کر دیتی ہیں وہ مردہ الفاظ اور بے جان عبارت

کی قدرت سے باہر ہے۔ اگر عبارت کو ان چیزوں کا خاکہ کھینچنے میں کسی حد تک جزوی کامیابی ہوتی بھی ہے تو ان ہی تیوروں اور اشارات کی جانب اشارہ کرنے سے۔ جب زبان میں گونگوں اور بہروں کے اشاروں کے برابر بھی وسعت نہیں تو اعلیٰ اور ادق علوم کی باریکیوں، حقائق اور معارف کی بلندیوں اور جذبات اور کیفیات کی لطافتوں کے اظہار کی قدرت اس میں کہاں سے آ سکتی ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں بھی لطافت اور قوت پیدا کرنے کے لیے الفاظ کو لغوی قیود سے کسی قدر آزاد کر دینا پڑتا ہے۔ مثلاً زید نے عمر کے دانت کھٹے کر دیے۔ زمین پیر کے نیچے سے نکل گئی، دن میں تارے نظر آنے لگے، کیسی مرچیں لگیں وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کے فقروں میں لغت سے سراسر گریز ہے۔

قیودِ لغوی

معانی کو الفاظ پر تقدم حاصل ہے۔ معانی کا وجود پہلے سے تھا۔ الفاظ بعد میں وضع ہوئے۔ الفاظ کا مقصد ہے معانی کی طرف رہنمائی۔ مگر معنی میں بمقابلہ الفاظ کے وسعت بہت زیادہ ہے۔ عالمِ الفاظ مثل عالمِ اجسام کے مقید اور محدود ہے۔ عالمِ معانی مثل عالمِ ارواح کے وسیع بلکہ تقریباً غیر متناہی ہے۔ اس لیے معانی کو مثل صورِ ملفوظی محدود کر دینا غلطی ہے۔

در تنگنائے صورت معنی چگونہ گنجد
در کلبۂ گدایان سُلطان چہ کار دارد

لغت نے بس یہی کیا کہ معانی کو ایک قید سے نکال کر دوسری قید میں جکڑ دیا۔ مُشکل الفاظ سے نکال کر آسان الفاظ میں محصور کر دیا۔ ایک لفظ کی قید سے رہائی دی مگر فوراً ہی ایک جُملہ کی قید میں مقید کر لیا۔ نہ اُن قیود و حدود میں وسعت پیدا کی نہ معانی کو آزادانہ طور پر آشکارا کیا۔ جو قیود اور حدود لغت نے قائم کی ہیں اس قدر تنگ اور کمزور ہیں کہ خفیف سی ضرورت یا ذرا سی دقت پیش آنے پر انہیں توڑ دینا عام طور پر جائز سمجھا جاتا ہے۔ مثلاً لغت میں آگ صرف ایک ہی جلانے والی چیز کو کہتے ہیں جس پر کھانا پکایا جاتا ہے۔ لیکن اہل زبان کے نزدیک ہر جلانے والی چیز آگ ہے۔ رشک وحسد بھی آگ ہے۔ غصہ بھی آگ ہے۔ عشق بھی

آگ ہے اور آگ بھی آگ ہے۔

اِصطلاحات کی ضرورت

اصطلاحات کے وضع کرنے والوں نے یہ کیا کہ لغت ہی کو بنیاد قرار دے کر اپنی علمی ضرورتوں کو مدِّ نظر رکھتے ہوئے معانی کی وسعت پر نگاہ دوڑائی اور مختلف پہلوؤں کے اِظہار کے لیے مختلف الفاظ متعین کیے۔ کہیں تشبیہ و استعارہ سے کام لیا۔ کہیں نئے الفاظ وضع کیے۔ کہیں پُرانے الفاظ کو لغوی بندشوں سے آزاد کر کے جدید پیرایوں میں استعمال کیا اور اس استعمال میں نہ تو لغت سے بالکل بے تعلقی برتی، نہ لغوی حدود کی کوتاہیوں کو اپنے لیے سدِّ راہ ہونے دیا۔ یوں کہنا چاہیے کہ ہر فن کی جُداگانہ اصطلاحات سے گویا ایک ایک جدید لغت مرتب ہوگئی۔ جو وسعت میں معمولی لغت سے بہت بڑھی ہوئی ہے۔ مضامینِ خاص کے لیے اس وسعت کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ہر فن میں کلام کرنے والے اپنے لیے جُداگانہ اصطلاحات کے محتاج ہوئے۔ نجاری' معماری' آہنگری غرض کہ کوئی سا بھی فن ہو اصطلاحات سے مستغنی نہ ہوسکا۔ طب' قانون' ہندسہ' منطق' فلسفہ' سائنس غرضیکہ جملہ علوم اصطلاحات کے محتاج ہوئے۔ فقہ' حدیث' علم کلام بھی اصطلاحات سے خالی نہیں۔ اللہ سبحانہ تعالٰی نے بھی اپنی شان میں یـد' ساق' قدم' استواء' ضحک' وجہ' حیاء' غضب' لطف وغیرہ الفاظ استعمال کیے ہیں جو سب مصطلحات ہیں' اور جنہیں اصطلاحاتِ شریعت میں متشابہات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ذرا نظرِ غائر سے کام لیجیے تو زمین و آسمان' عرش و کرسی' شمس و قمر' ستارے اور سیارے' جنگل اور پہاڑ' تری اور خشکی' سب اللہ تعالٰی کی اصطلاحات ہیں۔ ان میں سے ایک ایک اصطلاح کے تحت میں حقائق و معارف کے بے شمار بحارِ ذخار موجیں مار رہے ہیں اور قدرتِ الٰہی اور کمالاتِ لامتناہی کی تفسیر اور تشریح کر رہے ہیں۔

اِنَّ فِیۡ خَلۡقِ السَّمٰوٰتِ وَالۡاَرۡضِ وَاخۡتِلَافِ الَّیۡلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الۡاَلۡبَابِ۔ (آل عمران ۳:۱۹۰)

"اس میں شبہ نہیں کہ آسمانوں اور زمینوں میں (اور جو کچھ ان میں ہے ان کی)

پیدائش میں البتہ (سبق آموز) نشانیاں ہیں واسطے عقلمندوں کے"۔

تصوّف میں اصطلاحات کی سب سے زیادہ ضرورت

تصوّف کا تعلق چونکہ ان اُمور سے ہے جو محسوسات سے بہت ارفع و اعلیٰ ہیں اس علم میں اصطلاحات سے کام لینے کی سب سے زیادہ ضرورت پیش آئی۔ جو فن کہ اِنسان کو محسوس سے غیر محسوس اور معلوم سے نا معلوم کی جانب لے جائے اس کے اظہار و بیان کے لیے اصطلاحات سے کیونکر استغنا برتا جا سکتا ہے۔

وجوہِ ضرورت

تصوّف میں اصطلاحات کی ضرورت ایک تو اس وجہ سے ہے کہ معمولی زبان محدود اور اپنی لغوی حیثیت سے محدود تر ہے۔ دُوسری وجہ یہ ہے کہ تصوّف میں اس کی اشد ضرورت ہے کہ بعض مضامین رموز و کنایات ہی میں ادا کیے جائیں تا کہ اغیار اور نا اہلوں سے پوشیدہ رہیں۔

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز
ورنہ در مجلسِ رنداں خبرے نیست کہ نیست

معانی کی جو تصویریں دل میں پوشیدہ ہوتی ہیں ان کی جانب رموز و کنایات ہی سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ رموز و کنایات پر قناعت نہ کی جاوے اور ان امور کو صاف صاف روزمرہ کی گفتگو میں بیان کر دیا جاوے تو عوام جو حقیقت تک پہنچنے سے قاصر ہیں، کچھ کا کچھ سمجھ لیں اور فتنہ میں مبتلا ہو جائیں۔ نوبت کُفر تک پہنچے اور خرابی اور تباہی اور بربادی کا ذریعہ بنے۔ خُدا نے ضروریاتِ دین میں کوئی پردہ نہیں رکھا۔ اوامر و نواہی کو صاف صاف اور کھول کھول کر بیان کر دیا اور ان کی عام اشاعت کا حکم صادر فرما دیا۔ لیکن دقائقِ عمیق یعنی اصولِ اعتقادی اور ہدایاتِ عمل کے ماورئی جو امور بالائی ہیں ان کی جانب آیاتِ متشابہات میں اشارہ فرما کر صرف اُن ہی نفوس کے لیے اُن میں حصہ رکھا ہے جو تحصیلِ کمالاتِ فاضلہ اور مراتبِ عالیہ پر پہنچنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ حق الیقین کے ان بلند میناروں تک جو اِنسان کے لیے اقصائے مراتب سے ہیں

ان ہی دقائق و حقائق کی معرفت کے ذریعہ رسائی ہوتی ہے۔ اسرارِ علمیہ سارے کے سارے بدیہیات سے نہیں۔ اللہ تعالیٰ کا کوئی کام موٹی سمجھ پر ختم نہیں ہوتا۔ اس کا کوئی کام حکمت سے خالی نہیں۔ اُسے جس قدر کریدو گے باریکیاں نکلیں گی۔ جس قدر زیادہ کریدتے جاؤ گے اسی قدر زیادہ باریکیاں نکلتی آویں گی اور ترقی کا میدان وسیع ہوتا جائے گا۔ اسرارِ علمیہ سارے کے سارے بدیہیات سے ہوتے تو بعض کو بعض پر فضیلت کی کوئی صورت نہ ہوتی اور دانا اور نادان میں کوئی فرق نہ رہتا بلکہ علوم ہی برباد ہو جاتے۔ اِنسان کی قوتِ مدرکہ کی ترقی اور اُس کے استکمالِ نفس کے ذرائع مسدود ہو جاتے اور دُنیا کی رنگارنگی اور زینتِ اختلاف جاتی رہتی۔ اس رنگارنگی ہی میں خُدا کی حکمت ہے۔ اور اُس اختلاف ہی میں اس کی مصلحت کا راز پوشیدہ ہے۔

وَمِنْ اٰیٰتِہٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِکُمْ وَاَلْوَانِکُمْ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ ۔ (الروم۔۳۰:۲۲)

"اور منجملہ اللہ کی نشانیوں کے ہے پیدا کرنا آسمانوں کا اور زمینوں کا اور (پیدا کرنا) اختلاف کا تمہاری بولیوں میں اور تمہارے رنگوں میں تحقیق بیچ اس کے البتہ نشانیاں ہیں واسطے عالموں کے۔"

کارخانۂ عالم کی بنیاد ہی اس اختلاف پر واقع ہوئی ہے۔ بلکہ اختلافات ہی کے مجموعہ کا نام عالم ہے۔

مصلحتِ الٰہی کا مقتضا یہ بھی ہے کہ اشیاء کے ظواہر کے ساتھ ان کے بواطن بھی قائم رہیں۔ حقائق کو رموز میں نہ بیان کیا جاتا تو بواطن کا سلسلہ ہی ٹوٹ جاتا اور بواطن کا سلسلہ ٹوٹنے سے نظامِ عالم درہم برہم ہو جاتا۔

بس مصلحتِ الٰہی یہی ہے اور سنۃ اللہ یوں ہی جاری ہے کہ رموز و اسرار کے علوم ان ہی پر منکشف ہوں جو ان علوم کی اہلیت رکھتے ہیں۔ اور ایسے لوگ ہمیشہ تعداد میں کم اور عوام سے ممتاز ہوتے ہیں۔ اِن رہ روانِ طریقت کے لیے اصطلاحات کا تقرر و تحفظ از بس ضروری ہے۔ کیونکہ اس سے وہ نقصانات سے بچتے ہیں اور اُن کی ترقی کے لیے آسانیاں پیدا ہوتی ہیں۔

اصطلاحاتِ صوفیہ کے سمجھنے کا طریقہ

تصوّف میں کلام کرنے کے لیے اصطلاحات سے واقفیت کما حقہ حاصل ہو نہیں سکتی۔ جب تک کہ ان کے معنی صحیح طور پر سمجھ میں نہ آ جاویں۔ معانی چونکہ حقائق سے تعلق رکھتے ہیں اور حقائق باطن سے متعلق ہیں بغیر کشف کے ان تک رسائی محال ہے۔

تو چہ دانی زبانِ مرغاں را
کہ ندیدی گہے سلیماں را

عقل کو ان ادراکات سے بہت بُعد ہے۔ عقلِ اِنسانی ایک محدود قوت ہے جو حواسِ خمسۂ ظاہری کی پابند ہے۔ جب حواسِ خمسہ ظاہری خود اپنی قوت اور اپنے فعل میں محدود ہیں تو وہ لونڈی (عقل) جو حواسِ خمسہ کے دروازوں کے بھیک کے ٹکڑوں پر اپنی زیست بسر کر رہی ہے کیونکر قیود سے آزاد ہو سکتی ہے۔

نالۂ زنجیرِ مجنوں ارغنونِ عاشقاں
ذوقِ آں اندازۂ گوشِ اولوالالباب نیست
(خسرو)

اس لیے علوم عقلی میں انہماک رکھنے والے اور نرے فلسفیانہ مذاق کے خشک اور خالی لوگ جو کشفِ حقائق سے محروم ہیں خواہ کتنے ہی بڑے عقل مند سمجھے جاتے ہوں اصطلاحاتِ صوفیہ کے سمجھنے سے عاجز ہیں۔

فلسفی را چشمِ حق بیں سخت ناپینا بود
گرچہ بیکن باشد و یا بو علی سینا بود

ان لوگوں کو اگر ان اصطلاحات کے صحیح طور پر سمجھانے کی کوشش بھی کی جاوے تب بھی وہ ان کے سمجھنے سے قاصر رہیں گے۔ اس لیے اہلِ عقلِ معاش کے سامنے ان کا استعمال ہی ناجائز ہے۔ کیونکہ ان کا غلط استعمال یا ان کے غلط معنی سمجھ لینا کبھی کفر اور کبھی کفر کے قریب پہنچا دیتا ہے۔

ایک گروہ ایسے لوگوں کا بھی اپنا وجود اس دُنیا میں رکھتا ہے جسے تصوّف سے صرف کتابی تعلق ہوتا ہے۔ یہ لوگ بزعمِ خود صُوفی ہیں۔ اصطلاحاتِ صُوفیہ کے جاو بیجا استعمال میں بہت غلو رکھتے ہیں۔ محسوسات میں ہنوز مقید ہیں۔ کشف وسلوک کے راستہ میں قدم تک نہیں رکھا۔ کتابی معلومات اور عقل کی طبع آزمائیوں کے زور سے اڑنے کی سعی لا حاصل میں مبتلا ہیں۔ یہ لوگ بھی ان اصطلاحات کے صحیح معانی اور ان کی باریکیوں کے سمجھنے سے قاصر ہیں۔ بلکہ بسا اوقات ان کی سعیِ لا حاصل ان کے لیے بہت مضر ثابت ہوتی ہے۔ تصوّف علم وعمل کا مجموعہ ہے۔ جب تک عمل اور کیوف کے میدان میں قدم نہ بڑھایا جاوے نہ تصوّف سے کچھ ہاتھ آ سکتا ہے نہ تصوّف کی اصطلاحات سے۔

بفکرت خواستم از سرِّ وحدت یابم آگاہی
خطاب آمد کہ از پیرِ مغاں خواہ آنچہ میخواہی

احتیاط کی ضرورت

وہ عبارات جو حالاتِ وجدانی کی تعبیر کے لیے مخصوص ہوں اُن ہی کا حصہ ہیں جو اصحابِ حال ومواجید ہیں۔ نہ اہلِ عقل کو ان میں کوئی دخل ہے نہ اہلِ تقلید کو۔ عقیدت مند جماعت کے لیے بھی اہلِ کمال اور صاحبِ کیف وکشف کی اصطلاحات کا تبرکاً یا تقلیداً استعمال خطرہ سے خالی نہیں۔ مقلد صحیح حالات اور کیفیات سے لاعلم ہوتا ہے۔ ان اصطلاحات کی تعبیر میں افراط وتفریط سے بچنا اُس کی قوت سے باہر ہے۔ وہ احوالِ حقیقت جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اور اولیاء رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے فرمودہ ہیں اگر اصطلاحاتِ مجازی میں بیان کیے جائیں تب بھی وہ مجازی اور غیر واقعی نہیں ہوتے۔ مگر ان اسرار تک پہنچنا ہر کس وناکس کا کام نہیں کیونکہ وہ ان شرائط کی نگہداشت سے قاصر ہے جو اس کے لیے ضروری ہیں؎

مجازی نیست احوالِ حقیقت
نہ ہر کس یابد اسرارِ طریقت

ان اصطلاحات کے استعمال میں اس قدر احتیاط برتی جاتی ہے کہ اربابِ شہود اپنے ہم

مشرب اور ہم مذاق حضرات ہی کے رُوبرو اپنی کیفیاتِ قلبی اور اپنے ادراکات و محسوسات کا اظہار ان اصطلاحات کے ذریعہ کرتے ہیں۔ عوام کے سامنے ان کا استعمال جائز نہیں رکھتے اور اپنی کتابوں کو نا اہل کے لیے حرام قرار دے دیتے ہیں۔ اس احتیاط کے برتنے سے صرف وہی لوگ معذور سمجھے گئے ہیں جو مغلوب الحال ہیں اور جن کا تصرّف ان کی ذات پر سے مطلقاً یا عارضی طور پر اُٹھ گیا ہے۔

تقسیم عارفین

اِصطلاحاتِ صوفیہ کے استعمال میں عارفین عام اس سے کہ وہ اصحابِ تمکین ہوں یا تلوین تین روشوں پر منقسم ہیں۔

(۱) بعض غوّاصانِ بحرِ حقیقت اُس قوت اور بصیرت کی مدد سے جو حق تعالیٰ انہیں مرحمت فرماتا ہے احکامِ ظاہری سے گوہرِ اسرارِ الٰہی نکالتے ہیں اور انہیں بے باکی کے ساتھ لوگوں کے سامنے بالکل برہنہ کر کے پیش کر دیتے ہیں اور نشانۂ طعن و ملامت بننے کی بالکل پروا نہیں کرتے۔

(۲) بعض اپنے مشاہدات و مکاشفات کو رموز و چیستان میں بیان کرتے ہیں تاکہ اصلیت نا اہلوں سے پوشیدہ رہے۔

(۳) بعض کا عمل اس پر رہتا ہے ۔

بہ خاطر ہیچ مضمون بہ زلب بستن نمی آید
خموشی معنی دارد کہ در گفتن نمی آید

یہ حضرات اپنی گفتگو میں شریعت کے حدودِ ظاہری ہی میں مقید رہتے ہیں اور مخفی کو مخفی رہنے دیتے ہیں۔ کبھی کچھ بیان فرماتے بھی ہیں تو شریعت ہی کی اصطلاحات میں۔ احتیاط کا پہلو برتنے میں انہیں انتہائی مرتبہ حاصل ہے۔ بعض ان قیود کو اپنے اوپر کسی قدر تشدد کے ساتھ عائد کر لیتے ہیں جس سے انہیں اپنے کمالاتِ باطنی کا اخفاء بھی مقصود ہوتا ہے ۔

برلبش قفل است و دردل رازھاست
لب خموش و دل پُر از آوازھاست

تصدیق کی صورتیں

اس نکتہ کو خوب طور پر ذہن نشین کر لینا چاہیے کہ شریعت کا سِرّ طریقت اور طریقت کا سِرّ حقیقت ہے۔ طریقت بلا شریعت وسوسہ اور حقیقت بلا طریقت زندقہ ہے۔ اہلِ تحقیق جو کچھ بیان کرتے ہیں وہ امرِ واقعی ہی کو بیان کرتے ہیں۔ اس لیے ان کے کلام کا مضحکہ اُڑانا لغویت ہے۔ وہ کلام مستحقِ تصدیق ہے۔ تصدیق کی دو صُورتیں ہیں۔ پہلی صُورت جو اعلیٰ اور افضل ہے یہ ہے کہ بطریقِ سلوک مقامِ کشف میں پہنچ کر اُن احوال کا مشاہدہ کیا جائے اور محققانہ طور پر اُن کی تصدیق کی جائے اور دُوسری صورت جو ادنیٰ ہے اور ہر شخص کے لیے ممکن ہے یہ ہے کہ حُسنِ ظن کی بناء پر اُن کے کلام کی تصدیق کی جائے۔ اور سمجھا جائے کہ بادی النظر میں جو اختلاف مابین شریعت اور اُن احوال کے نظر آتا ہے وہ اپنی ہی نظر کی کوتاہی اور اپنے ہی فہم کے قصور سے ہے۔

مصطلحاتِ صوفیہ حقائقِ عیانی ہیں

جو چیزیں کہ حواسِ خمسۂ ظاہری کے ذریعہ محسوس ہوتی ہیں وہ ظاہر ہیں۔ جو ان حواس سے محسوس نہیں ہوتیں وہ معقول ہیں۔ اور جُملہ معقولات باطن ہیں۔ حقائقِ الٰہیہ سب کے سب باطن سے متعلق ہیں۔ اصطلاحاتِ صوفیہ اُن کے لیے ایسے ہیں جیسے معانی کے لیے الفاظ۔ معانی باطن ہیں اور الفاظ ظاہر۔ اسی طرح حقائقِ الٰہیہ باطن ہیں اور اصطلاحات ظاہر۔ ظاہری چیزیں سب عیاں ہیں۔ اس بناء پر مصطلحاتِ صوفیہ حقائقِ عیانی ہیں۔

اقسامِ مصطلحات

صوفیائے کرام کی مصطلحات عموماً دو اقسام پر منقسم ہیں۔

(۱) علمی اور (۲) شاعرانہ۔

(۱) علمی اصطلاحات کی چند مثالیں یہ ہیں:

احدیت‘ وحدت‘ واحدیت‘ برزخ‘ عروج‘ نزول‘ وجود‘ شہود‘ تجددِ امثال‘ کمون و بروز‘

سکر و صحو، قبض و بسط، وغیرہ۔

(۲) شاعرانہ اصطلاحات کی چند مثالیں یہ ہیں:۔

قد، قامت، زلف، خط، خال، چشم، ابرو، رُخسار، لب، دہن وغیرہ۔

شاعرانہ اصطلاحات بھی نہایت بلیغ اور معنی خیز ہیں۔ عالمِ امکان میں ہر چیز عکس ہے ذات و صفات و اسمائے الٰہی کا۔ یہاں ایک بھی چیز ایسی نظر نہ آئے گی جس کی اصل عالمِ بالا میں نہ ہو۔ ذات اور اسماء و صفات کا ظہور ہی صورِ ممکنات کے ذریعہ ہوا ہے۔ صُورتِ اِنسانی جامع ہے جمیع اسماء و صفات کی اور خلاصہ ہے جملہ صورِ اکوان کا۔ چشم و ابرو اور زُلف و خط و خال صورتِ اِنسانی کے کمال کا باعث ہیں اور ان کے بغیر اِنسانی صورت ناقص رہتی۔ اس لیے لازمی طور پر اس نتیجہ پر آنا پڑے گا کہ عالمِ امکان میں یہ تمام چیزیں مظہر ہیں واحدِ حقیقی کی اُن خاص خاص صفات کی جن سے کمالاتِ الٰہی کا ظہور ہے۔ صاحبِ گلشنِ راز فرماتے ہیں کہ ؎

ہر آں چیزے کہ در عالم عیان است
چو عکسے ز آفتابِ آں جہان است
جہاں چوں خط و خال و چشم و ابروست
کہ ہر چیزے بجائے خویش نیکوست
تجلی گہ جمال و گہ جلال ست
رُخ و زلف آں معانی را مثالست
صفاتِ حق تعالٰی لُطف و قہراست
رُخ و زُلفِ بتاں را زاں دو بہرست
ہر آں معنی کہ شد از ذوق پیدا
کجا تفسیر لفظی یابد او را

حضرت خواجہ فریدالدین عطار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:۔

از برائے غریب خود گشت
جلوہ در قد و در قدم رفتار

تاب در زُلف و وسمہ بر ابرو
سُرمہ در چشم و غازہ بر رُخسار
رنگ در آب و آب در یاقوت
بوئے در مشک و مشک در تاتار

ایک اور صاحب فرماتے ہیں :۔

ہمہ راستہ گیسوئے پریشاں داری
غمزۂ خاص بہر گبرو مسلماں داری
مثلے ہست کہ اَلْجِنْسُ اِلَی الْجِنْسِ یَمِیْل
بہر دلہا بردن من صورتِ انساں داری

اس قسم کے الفاظ کی تعبیر میں اس امر کو ملحوظ رکھنا نہایت ضروری ہے کہ تصوُّف میں ان کا استعمال بہ طور استعارہ اور مجاز کے جائز رکھا جاتا ہے۔ اسماء وصفات میں انہیں انسانی پیرایہ میں استعمال کرنا مستلزمِ کفر ہے۔ معانی میں بے انتہا وسعت ہے۔ مراتبِ معانی میں بے شمار اختلافات ہیں۔ ہر مرتبہ کی رعایت کو ملحوظ رکھو۔ جہاتِ تشبیہ و تنزیہ کو معین کرو۔ مقصود کو زوائد سے جدا کرو۔ پھر تشبیہ کی وجہ کو مختص کر کے بقیہ وجوہ سے تنزیہ کر دو۔ محسوس اور غیر محسوس کے درمیان تشبیہ من کل الوجوہ محال ہے۔ ہمیشہ ایک یا چند وجوہ سے تشبیہ جائز ہوتی ہے۔ اور بقیہ وجوہ سے ناجائز، مثلاً چشم سے کسی جگہ صفتِ بصری یعنی بینائی یا بصیرت مراد ہو تو بقیہ وجوہ کو جیسے کہ جسمیت وغیرہ ہے نظر انداز کر دینا پڑے گا۔ ان الفاظ کے استعمال اور ان کی تعبیر میں ان امور کی رعایت نہایت ضروری ہے کہ کن اعتبارات سے تشبیہ مقصود ہے اور کن اعتبارات سے تنزیہ۔

ایک اعتراض اور اُس کا جواب

شاعرانہ اصطلاحات کے سلسلہ میں مناسب معلوم ہوا کہ اُس اعتراض کا بھی جواب دے دیا جائے جو شاعرانہ اندازِ بیان کے متعلق بعض موقعوں پر پیش کیا جاتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے کلامِ پاک میں شعراء کی مذمت فرمائی ہے تو صوفیائے کرام نے اظہارِ خیالات کا ذریعہ شاعری کو کیوں بنایا۔

جواب یہ ہے کہ بلاشبہ قرآن میں شعراء کی مذمت آئی ہے مگر اللہ تعالیٰ نے اس مذمت سے صوفیائے کرام کو مستثنیٰ فرما دیا ہے۔ سورۃ الشعراء کے آخر میں وہ فرماتا ہے:۔

وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ ۝ اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ ۝ وَاَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَالَا يَفْعَلُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا۔ (الشعراء ۲۶: ۲۲۴۔۲۲۷)

''اور شاعروں کی پیروی کیا کرتے ہیں گمراہ۔ کیا تُو نے دیکھا نہیں کہ وہ (پریشان خیالی کے) جنگل اور وادیوں میں (کس طرح) سرگردان رہتے ہیں۔ اور یہ بھی کہ وہ (بڑے جھوٹے ہوتے ہیں) جو کہتے ہیں وہ کرتے نہیں مگر (ان تمام باتوں سے مستثنیٰ ہیں) وہ لوگ جو ایمان لائے اور (جنہوں نے) عمل صالح کیے اور اللہ کو بہت یاد کیا۔''

اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سے اور بالخصوص وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا سے صوفیائے کرام صاف طور پر شعراءِ مذموم سے جُدا کر دیے گئے۔ اللہ کو بہت یاد کرنے کی شرط کو ان حضرات (رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین) نے باحسن وجوہ پورا کیا۔ غفلت کی ایک ساعت کو بھی وہ موت سے بدتر سمجھتے ہیں اور صلوٰۃ دائمون میں رہنا اپنا شعار رکھتے ہیں۔ ان کے ایمان اور عملِ صالح اور کثرتِ ذکرِ الٰہی نے شاعری کو ان کے لیے بجائے مذموم ہونے کے محمود اور بجائے قبیح ہونے کے حسین بنا دیا۔

ا

اللہ:۔ اسمِ ذات ہے جس میں جُملہ اسمائے الٰہی جمالی ہوں یا جلالی، فعلی ہوں یا صفاتی، شامل ہیں۔ یہ اسم جُملہ اسماء کا جامع ہے۔ تمام اسماء پر مقدم ہے۔ اور تمام اسماء اسی کے مظاہر کی تجلی ہیں۔ اس اسم میں دو اعتبارات ہیں۔ ایک یہ کہ وہ ہر اسم میں ظاہر ہے۔ دُوسرا یہ کہ وہ جُملہ اسماء پر شامل ہے۔ چنانچہ اسمِ اللّٰہ کا اشتمال دُوسرے اسماء پر ایسا ہے جیسے حقیقتِ واحدہ کا اشتمال اپنے انواع کے افراد پر ہوتا ہے۔ و نیز اس کا اشتمال دوسرے اسماء پر ایسا بھی ہے جیسے کل مجموعی طور پر اپنے ان اجزا پر مشتمل ہوتا ہے جو بلحاظ ظہور اُس کے عین ہیں۔

اسم اللہ: میں چونکہ جامعیت ہے اس کی مظہریت کا شرف صرف حقیقتِ انسانی ہی کو حاصل ہے اور جامعیتِ الٰہی کا پرتو حقیقتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے آئینہ میں رُونما ہوا۔

بعض کا قول ہے کہ یہ اسم جامد ہے اور مشتق اور مشتق منہ کے پیدا ہونے سے پہلے سے ہے۔ بعض کا قول ہے کہ مشتق ہے الہ یا لہ سے۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اسم کی اصل الہ تھی اور معبود کے واسطے وضع کیا گیا تھا۔ اُس پر الف لام تعریف کا داخل ہوا تو وہ الالٰہ ہو گیا۔ کثرت استعمال سے بیچ کا الف گر گیا تو اللہ ہو گیا۔

اسم اللہ دراصل لفظ پنج حرفی ہے۔ ا۔ ل۔ ل۔ ا۔ ہ۔ ھائے ہوز سے قبل کا الف تلفظ میں ثابت ہے اور کتابت میں اس کے گر جانے کا اعتبار نہیں۔ کیونکہ تلفظ کتابت پر غالب ہوتا ہے۔

(۱) پہلے الف سے احدیت مراد ہے جس میں کثرت گم ہے۔ چونکہ احدیت تجلیاتِ ذات سے بالذات پہلے تھی یہ الف بھی اسم سے پہلے آیا۔ جس طرح احدیت اپنی احدیت سے منفرد ہے۔ یہ الف بھی اپنی ذات میں منفرد ہے۔ اور کسی دوسرے حرف سے متعلق نہیں ہوا۔ جس طرح احدیت میں کثرت مخفی ہے اس الف میں بھی (ال ف) مخفی ہیں۔ یہ مخفی الف بساطتِ ذات کی طرف اشارہ ہے۔ مخفی لام صفات اور افعالِ قدیمہ کی جانب اشارہ کرتا ہے۔ مخفی ف اپنی شکل کے اعتبار سے مفعولات پر دلالت کرتی ہے۔ اور اپنے نقطہ کے اعتبار سے خلق کی ذات کو عین حق کے وجود میں ظاہر کرتی ہے۔ ف کے سر کے گول ہونے سے اس کے غیر متناہی ہونے کی جانب اشارہ ہے۔ یعنی یہ کہ ممکنات بے انتہا ہیں۔ کیونکہ دائرہ کی ابتداء اور انتہا نہیں ہوتی۔ سر کے خالی ہونے سے اشارہ ہے فیضان کے قبول کرنے کی صلاحیت کی جانب۔ ف کے سر کا نکتہ گویا اُس سر کا دائرہ ہے اور ایک لطیف اشارہ ہے کمالِ الوہیت کی اُس امانت کی جانب جس کا متحمل انسان ہے۔

(۲) پہلے لام سے مراد جلال ہے۔ کیونکہ جلال کو ذات سے زیادہ قرب ہے بمقابلہ جمال کے۔

(۳) دوسرے لام سے مراد جمالِ مطلق ہے۔

(۴) الف جو کتابت میں گرا ہوا ہے لیکن تلفظ میں ثابت ہے، کمال کا الف ہے۔ کتابت میں اُس کا گرا ہونا کمالات کے بے انتہا ہونے کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ کوئی آنکھ اُس کا ادراک نہیں کرسکتی۔

(۵) ہ سے اُس کی ھویت مراد ہے۔ دائرہ، ہ کو حق سے تشبیہ دی جائے تو جوف کو خلق سے تشبیہ دی جائے گی۔ اور دائرہ کو خلق سے تشبیہ دی جائے تو جوف کو حق سے تشبیہ دی جائے گی۔ گویا ہ کے گول ہونے سے وجودِ حقی و خلقی کی چکّی کا اِنسان پر گھومنا ایک لطیف مگر کھلا ہوا اشارہ ہے۔

اِنسان کامل:۔ وجود کے تمام مراتب میں اِنسانِ اکمل ہے۔ اور جُملہ افراد اِنسانی میں مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰہ صَلَّی اللّٰہ عَلَیْہِ وَآلِہٖ وَسَلَّمَ سب سے اکمل اور ارفع ہیں اور مظہرِ اتم ہیں حق تعالیٰ کے۔ بس آپ ہی اِنسانِ کامل ہیں اور آپ ہی اللہ تعالیٰ کے خلیفۂ برحق ہیں۔ دُوسروں کو یہ مرتبہ آپ ہی کی برکت اور آپ ہی کی پیروی و متابعت اور آپ ہی کی محبت سے ظلّی طور پر حاصل ہوتا ہے۔

حقیقت اِنسانی

اِنسان عالم کا خلاصہ ہے۔ بلحاظ ارتباطِ معنوی موجودات کو اِنسان سے وہ نسبت ہے جو جسم کو رُوح سے ہے۔

اپنے آپ کو کسی آئینہ میں دیکھنا اس سے مختلف ہے کہ اپنے پر براہِ راست نظر ڈالی جائے۔ جب اللہ تعالیٰ نے چاہا کہ اپنے اسماءِ حُسنیٰ کے اعتبار سے اپنا معائنہ ایک ایسے آئینے میں کرے جو جُملہ شیونِ الٰہی کے پرتو کو قبول کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو تو اس نے عالم ایجاد کیا اور اُس عالم میں اپنا خلیفہ حضرت آدم علیہ السلام کو بنایا۔ سُنّتِ الٰہی اسی طور پر جاری ہے کہ پہلے جسم کو درست اور آراستہ کیا جاتا ہے۔ جب جسم میں رُوح کے قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے تو اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔

فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ (الحجر۱۵:۲۹،ص ۳۸:۷۲)

"پس جب تسویہ کرلوں میں اس کا (یعنی جسمِ آدم علیہ السلام کا) اور پھونک دوں بیچ اس کے اپنی روح۔"

پہلے تسویۂ بدن ہوتا ہے۔ پھر نفخِ روح۔ اور تسویہ سے مراد ہے رُوح کے قبول کرنے کی صلاحیت کا پیدا ہونا۔ چنانچہ جب عالم میں جو بمنزلہ بدن کے ہے رُوح قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوگئی تو آدم علیہ السلام کو پیدا کیا گیا جو رُوحِ عالم ہیں اور جب آدم علیہ السلام میں رُوح قبول کرنے کی صلاحیت پیدا ہوئی تو ان میں اللہ تعالیٰ نے اپنی رُوح پھونکی۔ رُوح پھونکنے سے مراد یہ ہے کہ اپنی ذات اور صفات کا پرتو آدم پر ڈالا۔ چونکہ آدم کا تسویہ پورا ہو چکا تھا

انہوں نے اس پرتو کو قبول کرلیا اور امانتِ الٰہی کے متحمل ہو گئے۔ کائنات کی کسی اور چیز میں یہ استعداد نہ پائی گئی کہ اس جامعیت کی متحمل ہو سکے۔ چنانچہ جُملہ اسماء و صفاتِ الٰہی خلقتِ اِنسانی میں ظاہر ہوئے اور وجودِ اِنسانی نے جمیع مراتبِ علوی و سفلی کو گھیر لیا۔

ما جامِ جہاں نمائے ذاتیم   ما مظہرِ جُملۂ صفاتیم
ما نسخۂ نامۂ الٰہیم   ما گنجِ طلسمِ کائناتیم
ہم صورتِ واجب الوجودیم   ہم معنیِ جانِ ممکناتیم
برتر زمکان و در مکانیم   بیروں زجہات و در جہاتیم
ہر چند کہ مجملِ دو کونیم   تفصیل جمیع مجملاتیم

(مغربیؒ)

جس قدر صفات اللہ تعالیٰ میں ہیں اُسی قدر صفات اِنسان میں ہیں بہ استثنائے وجوبِ ذاتی۔ اللہ تعالیٰ حیؔ اور سمیع و بصیر ہے۔ اِنسان حیؔ اور سمیع و بصیر ہے۔ فرق یہ ہے کہ اِنسان اپنی حیات اور اپنے سمع و بصر میں اللہ کا محتاج ہے اور اللہ کسی بات میں کسی کا محتاج نہیں۔ اخبارِ الٰہی ترجمانِ حق کی زبانوں پر اُن ہی صفات کے پیرایہ میں ظاہر ہوتے ہیں جو اِنسان اپنے نفس میں پاتا ہے لیکن دراصل اِس کی حیات ہماری حیات سے مختلف اور اس کا سمع و بصر ہمارے سمع و بصر سے مختلف ہے۔ اِس اختلاف کا باعث اُس کا وجوب اور ہمارا حدوث ہے۔ اُس نے اپنے نفس کو ظاہر و باطن کی صفات سے موصوف فرمایا ہے۔ عالم کو بھی غیب و شہادت میں تقسیم کیا۔ اپنے کو رضاء و غضب سے موصوف ظاہر فرمایا۔ عالم کو بھی خوف و رجاء کے درمیان رکھا۔ اپنے کو جمال و جلال سے موصوف فرمایا۔ اِنسان کو بھی ہیبت اور اُنس پر وضع کیا۔ یہی حال جُملہ صفات کا ہے۔ انہی صفاتِ متقابلہ کو دو ہاتھوں سے تعبیر کیا گیا۔

مَا مَنَعَکَ اَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِیَدَیَّ ط   (ص ۳۸:۷۵)

"کس چیز نے منع کیا تجھ کو اس سے کہ سجدہ کرے تو اُس کو جس کو کہ میں نے اپنے دونوں ہاتھوں سے بنایا۔"

علاوہ اس کے کہ اسمائے متقابلہ آدم علیہ السلام میں مجتمع ہوئے۔ دو ہاتھوں سے اشارہ اُس جامعیت کی جانب بھی ہے جو ان میں صورتِ حق اور صورتِ خلق کے جمع ہونے سے پیدا ہوئی۔ آدم علیہ السلام باعتبار اپنے ظاہر کے خلق کی صورت اور باعتبار اپنے باطن کے حق کی صورت ہیں۔ اسی جامعیت نے اُنہیں مستحق خلافت بنایا۔ موجوداتِ عالم کے ذرّہ ذرّہ میں حق تعالیٰ کا ظہور ہے۔ اگر یہ ظہور نہ ہوتا تو موجوداتِ صوری کا وجود ہی نہ ہوتا۔ لیکن حق تعالیٰ کا ان ذروں میں ظہور ہر ذرّہ کی استعداد کے مطابق ہے۔ ظہورِ اتم سوائے اِنسان کے کسی اور چیز میں نہیں۔ جُملہ صفاتِ الٰہیہ کے ساتھ مجموعی طور پر سوائے اِنسان کے اور کوئی فائز نہیں۔

وَ عَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا (اور تعلیم کیے آدم کو اسماء سب کے سب۔)

(البقرہ۲:۳۱)

سے اسی جانب اشارہ ہے کہ جُملہ اسماء و صفات کا آدم علیہ السلام پر پرتو ڈالا اور انہوں نے اس پرتو کو قبول کر لیا۔ اسی صلاحیت کی بدولت انہیں فرشتوں پر فضیلت حاصل ہوئی اور وہ مسجودِ ملائک بنے۔ جس طرح اسمِ اللہ جُملہ اسماءِ الٰہی کا جامع ہے۔ اسی طرح اِنسان جُملہ صفاتِ الٰہی کا جامع ہے۔ پس حقیقتِ اِنسانی مظہر ہے اسمِ اللہ کی۔ جب کائنات میں ان اسماء کا ظہور ہے جن کا جامع اسمِ اللہ ہے تو حقائقِ عالم علمی اور عینی اعتبارات سے حقیقتِ اِنسانی ہی کے مظاہر ہیں۔ گویا عالم میں اِنسان ہی کی حقیقت ظاہر ہے۔

بادہ از ما مست شد نَے ما ازو
قالب از ما ہست شد نَے ما ازو

اسی بناء پر عالم کو اِنسانِ کبیر اور اِنسان کو عالمِ صغیر کہتے ہیں۔ حقیقتِ انسانی کا تفصیلی ظہور عالم میں ہے اور عالم کا اجمالی ظہور اِنسان میں ہے۔ یا اِنسان کی تفصیلی صورت عالم ہے اور عالم کی اجمالی صورت اِنسان ہے۔ جو کچھ عالم میں ہے سب اجمالی طور پر اِنسان میں ہے اور جو کچھ اِنسان میں ہے سب تفصیلی طور پر عالم میں ہے۔

مرا بہ ہیچ کتابے مکن حوالہ دگر
کہ من حقیقتِ خود را کتاب می بینم
(مغربیؒ)

حقیقتِ محمدی

حقیقتِ اِنسانی کی اصل حقیقتِ محمدی ہے۔ حق تعالیٰ نے سب سے پہلا تنزل حقیقت محمدی میں فرمایا۔ محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰہُ نُوْرِیْ یعنی پہلی چیز جو اللہ تعالیٰ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے۔ و نیز فرمایا کہ کُنْتُ نَبِیًّا وَّ آدمُ بَیْنَ الْمَآءِ وَالطِّیْنِ ۔ یعنی میں نبی تھا جبکہ آدم پانی اور مٹی کے درمیان تھے۔ آپ کُل موجودات سے اسبق اور کُل مخلوقات سے اکمل ہیں۔ بلحاظ تخلیق کے آپؐ اول اور بلحاظ ظہور کے آپؐ آخر ہیں۔ بلحاظ حقیقت آپ خلقِ اوّل ۔ تعینِ اوّل ۔ برزخِ کبریٰ ۔ اور رابطہ بین الظہور والبطون ہیں۔ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہیں جو سب سے پہلے چمکا اور جس سے تمام کائنات کی تخلیق ہوئی۔ آپ ﷺ اصل ہیں جُملہ کائنات کی۔ آپ ﷺ خلاصۃ الموجودات ہیں۔ آپ ﷺ جانِ عالم ہیں۔ آپ ﷺ اجمال ہیں اُن اسماء و صفات کا جن کا ظہور تفصیلی کائنات میں ہے۔ آپ ﷺ ہی عقلِ اوّل ہیں۔ آپ ﷺ ہی نورِ نبوت ہیں۔ آپ ﷺ ہی حقیقت ہیں آدم علیہ السلام کی۔ آپ ﷺ ہی اصل ہیں جُملہ انبیاء علیہم السلام کی۔ جس طرح آدم علیہ السلام پر تخلیقِ کائنات ختم ہوئی، آپ ﷺ پر تکمیلِ انسانی ختم ہوئی۔ آپ ﷺ اللہ تعالیٰ کا وہ نور ہیں جو اسماء و صفات کے ظہور سے پہلے درخشاں ہوا۔ زماں اور مکاں کے پیدا ہونے سے پہلے چمکا۔ اللہ تعالیٰ نے اس نور کو عقلِ اوّل کے اندر اس طرح جگہ دی جیسے انجینئر کے دل میں مکان کا نقشہ قبل تعمیر مکان جگہ پکڑتا ہے۔ عقلِ اوّل رُوحانیات کی عمارتوں کے لیے بمنزلہ انجینئر کے ہے۔ مکان کی تعمیر کے لیے اینٹ، پتھر، چونہ، لکڑی وغیرہ سامان جو فراہم کیا جاتا ہے وہ سب اُسی نقشہ کے تابع ہوتا ہے جو انجینئر کے دل میں محفوظ ہے۔ اُسی نقشہ پر مکان کی بنیاد پڑتی ہے اور اُسی نقشہ سے مکان کی تکمیل ہوتی ہے۔ غرضیکہ مکان کی ابتداء اور انتہا اور جُملہ

درمیانی مراتب اُسی نقشہ کے تابع ہوتے ہیں۔ جب اللہ تعالیٰ نے عالمِ رُوحانی کا ابداع کیا اور عالمِ جسمانی کی تخلیق فرمائی تو نورِ نبوت کو عقلِ اوّل کی ذات سے اس طرح نکالا جس طرح مکان کا نقشہ انجینئر کے ضمیر سے نکلتا ہے۔ چنانچہ اُسی نور سے چاند سورج روشن ہوئے۔ اور اُسی نور سے عرش و کرسی اور لوح و قلم کو قیام ملا۔ اور اُسی نور سے آسمانوں کو ستاروں کے ساتھ رونق دی گئی اور اسی نور سے زمینیں بچھائی گئیں اور انہیں آباد کیا گیا۔ یہی نورِ ربانی آدم کے قلب میں امانت بن کر آیا اور منتقل ہوتے ہوتے پہلوئے آمنہ سے ہویدا ہوا اور صورتِ محمدی اُس نے اختیار کی۔ ۱۰٦

اَللّٰھُمَّ صَلِّ عَلٰی سَیِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَّ اٰلِہٖ بِقَدْرِ حُسْنِہٖ وَ جَمَالِہٖ

جس طرح اللہ تعالیٰ نے اِس نور سے عالمِ روحانی کا ابداع فرمایا اِسی طرح اس نور سے عالمِ جسمانی کو مجسم فرمایا۔ گویا یہ نور ابتدا میں انجینئر کے دل کے اندر کا نقشہ تھا جو آخر میں مثل اُس آخری اینٹ کے ظاہر ہوا جس پر مکان کی تعمیر ختم ہوئی۔ جب یہ نور ہیکلِ جسمانی میں ظاہر ہوا اور مکان کی آخری اینٹ کی طرح دُوسری اینٹوں میں مل جل کر اللہ تعالیٰ کے قول:

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ۔ ''کہہ دو کہ میں مثل تمہارے ایک بشر ہوں۔''

(الکھف ۱۸:۱۱۰)

کے مطابق دوسری اینٹوں کی صورت میں نمایاں ہوا تو گویا ایک آفتاب تھا جس پر ابر آ گیا اور بوجہ اس ابر کے، دیکھنے والوں کے لیے اُس کا دیکھنا آسان ہو گیا۔ جُملہ اسماء و صفات ایک جامع اسم یعنی اسم اللہ میں مجتمع ہو کر صورتِ بشری میں ظاہر ہوتے ہیں اور جو دیکھنے والے ہیں انہیں موقعہ ملتا ہے کہ اسم اللہ کی صورتِ ظاہری کو وہ دیکھیں اور مراد کو پہنچیں۔ مگر اس دیکھنے کا حق وہی ادا کرتے ہیں جن کی نظر دونو جہتوں پر ہو۔ آپ کی دو جہتیں ہیں۔ ایک جہت حقیقت سے متعلق ہے اور دُوسری جہت بشریت سے۔ جس نے ایک جہت پر نظر کی اور دُوسری جہت کو نہ پہچانا اُس نے آپ کو نہ دیکھا اور وہ حق تعالیٰ کی اس تنبیہ میں آ گیا کہ

وَتَرٰھُمْ یَنْظُرُوْنَ اِلَیْکَ وَھُمْ لَا یُبْصِرُوْنَ O............ (الاعراف ۷:۱۹۸)

''اور تم دیکھتے ہو ان کو کہ تمہاری جانب نظر کرتے ہیں مگر کچھ نہیں دیکھتے۔''

خود اللہ تعالیٰ آپ کی جہتِ اولیٰ کو مدِ نظر رکھ کر فرماتا ہے کہ:

لَعَمْرُکَ ...... ''قسم ہے تیری زندگی کی۔'' (الحجر ۱۵:۷۲)

اور فرماتا ہے کہ

وَاِنَّکَ لَتَھْدِیْٓ اِلٰی صِرَاطٍ مُّسْتَقِیْمٍ ۝ (الشوریٰ ۴۲:۵۲)

''اور بے شک آپ سیدھی راہ کی جانب ہدایت کرتے ہیں۔''

اور فرماتا ہے:

مَا کَانَ مُحَمَّدٌ اَبَا اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِکُمْ....... (الاحزاب ۳۳:۴۰)

''محمد ﷺ تم میں سے کسی کے باپ نہیں ہیں۔''

و نیز آپ خود اپنی شان میں فرماتے ہیں:

اِنِّیْ لَسْتُ کَاَحَدِکُمْ اَبِیْتُ عِنْدَ رَبِّیْ یُطْعِمُنِیْ وَیَسْقِیْنِیْ......

(البخاری)

''میں تم میں سے کسی کی طرح نہیں ہوں بلکہ اپنے رب کے پاس رہتا ہوں اور وہ مجھے کھلاتا ہے اور پلاتا ہے۔''

اور فرماتے ہیں:

لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَایَسَعُنِیْ فِیْہِ مَلَکٌ مُّقَرَّبٌ وَّلَانَبِیٌّ مُّرْسَلٌ

''مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسا وقت ہوتا ہے جس میں ملک مقرب اور نبی مرسل نہیں سماتے۔''

اور آپ کی جہت ثانی کی طرف اشارہ کر کے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُکُمْ...... ''کہہ دو کہ میں مثل تمہارے ایک بشر ہوں۔''

(الکہف ۱۸:۱۱۰)

اور فرماتا ہے:

اِنَّکَ مَیِّتٌ وَّاِنَّھُمْ مَّیِّتُوْنَ...... (الزمر ۳۹:۳۰)

"بے شک تم بھی مرنے والے ہواور یہ بھی مرنے والے ہیں۔"

اور فرماتا ہے:

لَاتَھْدِیْ مَنْ اَحْبَبْتَ......"تم ہدایت نہیں کر سکتے جسے چاہو۔"

(القصص ۲۸:۵۶)

آپ کا دل تنگ ہونا اور شکستہ خاطر ہونا صفاتِ بشری سے تھا نہ کہ آپ کی جہتِ اصلی سے۔ آپ کا یہ قول کہ اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْیَاکُمْ (تم اپنی دُنیا کے امور کو زیادہ جانتے ہو) بھی بشریت کی جہت سے تھا۔ عجز و مسکینی اور نقائص امکانی کے کل لوازمات آپ میں بشریت کی جہت سے تھے جو آپ کو عالمِ سفلی میں نزول فرمانے اور عناصر کی قید میں مقید ہونے سے حاصل ہوئے تھے۔ تا کہ آپ اپنے ظاہر سے عالمِ ظاہر کے خواص پر محیط ہوں، اور اپنے باطن سے عالمِ باطن کے خصائص پر حاوی ہوں۔ آپ مجمع البحرین ہیں اور آپ کی ذات مظہر العالمین ہے۔ آپ کا اس عالم میں نزول فرمانا بھی آپ کا کمال ہے اور اپنے اصلی مقام پر لیلۃ المعراج میں عروج فرمانا بھی آپ کا کمال ہے

شاہد ماہجز از خال و خط و غبغبِ خویش
خال و خطِ دگر و غبغبِ دیگر دارد!

ظہورِ حقیقتِ محمدیہؐ باوقاتِ مختلفہ

جب اللہ تعالیٰ نے زمین پر اپنے خلیفہ کا ہونا قرار دے دیا تو ہر زمانے میں خلیفہ کا ہونا لازم ٹھہرا۔ خلیفہ کے لیے اُس کی بھی ضرورت ہے کہ اپنے زمانے کے لوگوں سے ایک گونہ مناسبت رکھے تا کہ لوگ اس کے ذریعہ سے کمال حاصل کر سکیں اور وہ خلافت کے منصب کو انجام دے سکے۔ رفتارِ زمانہ سے لوگوں کے حالات میں تغیر واقع ہوتا رہتا ہے۔ مختلف زمانہ کے لوگ یکساں صلاحیت نہیں رکھتے اور ان کے حالات یکساں قسم کے نہیں ہوتے۔ ان جملہ وجوہات کی بناء پر حقیقتِ محمدی کا ظہور اِن کمالات کے ساتھ پہلے ممکن نہ تھا اس لیے وہ

حقیقت وقتاً فوقتاً مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی رہی۔ ہر ہر صورت خاص خاص شان اور خاص خاص مرتبہ سے مخصوص ہوئی۔ وہ تمام صورتیں اپنے اپنے زمانہ اور اپنے اپنے وقت کے حالات سے بہت مناسب تھیں۔ اور اپنے اپنے زمانے کی مناسبت سے جو کمالات کہ اقتضائے زمانہ کے مناسب تھے، اُن سے وہ صورتیں سب کی سب مزین تھیں۔ وہ صورتیں انبیاء علیہم السلام ہیں اور اُن کی اصل حقیقتِ محمدی ہے۔

لباسِ بوالبشر پوشیدہ مسجودِ ملک گشتم
بصورتِ محمدؐ حامد و محمود بودستم
گہے ادریسؑ گاہے شیثؑ گاہے نوحؑ گہہ یونسؑ
گہے یوسفؑ گہے یعقوبؑ گاہے ہودؑ بودستم
گہے صالحؑ گہ ابراہیمؑ گہ اسحٰقؑ گہ یحییٰؑ
گہے عیسیٰؑ گہے موسیٰؑ گہے داؤدؑ بودستم
برائے میکشاں امروز نقدِ وقتِ شان گشتم
ز بہر دیگراں روزِ جزا موعود بودستم
بدریائے حقیقت بہرِ غواصانِ دریا دل
بہر عہدے و عصرے گوہرِ مقصود بودستم
(نیازؒ)

اُن تعینات و تشخصات کا اعتبار کرو گے تو تم اُن میں غیریت کا حکم لگاؤ گے اور اُن صورتوں کو حقیقتِ محمدی کا غیر قرار دو گے۔ لیکن جب تم ان کی حقیقت کو متحد جانو گے اور حکم وحدت کے غلبہ سے ان سب کے مرجع کو ایک ہی اصل کی جانب رجوع کرو گے تو ان سب کو حقیقتِ متحد سمجھو گے اور دلی تصدیق سے کہنے لگو گے:

لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ...... (البقرہ۲:۲۸۵)

"ہم اس کے رسولوں میں سے کسی کے درمیان جدائی نہیں ڈالتے۔"

دراصل وہ قطب جس پر احکامِ عالم کا دارومدار ہے اور جو ازل سے ابد تک دائرۂ وجود کا مرکز ہے حقیقۃً ایک ہی ہے اور وہ حقیقتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وسلم ہے۔ صرف باعتبارِ حکم کثرت جو اعتباری ہے وہ متعدد ہے۔

نبی کے ورثاء

انقطاعِ نبوت کے بعد قطبیتِ مطلقہ اولیاء اللہ میں منتقل ہو کر آ گئی۔ یہ حالت خاتم الاولیاء کے ظہور تک رہے گی۔ پھر اُس کے بعد یہ سلسلہ بھی ختم ہو جائے گا۔ اور دائرہ پورا ہو جائے گا۔ پھر حشر ونشر و جنت و نار کا دور شروع ہوگا۔

وہ بھی اولیاء اللہ ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی متابعت اور محبت سے ظلّی طور پر اِنسانِ کامل کے مرتبہ پر فائز ہو کر خلافتِ الٰہی اور نیابتِ رسُول کے منصب پر ممتاز ہوئے ہیں اور امامِ آخرالزمان کے ظہور تک ہر زمانہ میں رہیں گے۔ یہ لوگ اس زمین پر اللہ کے قائم مقام اور رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے وارث ہوتے ہیں۔ زمین پر تصرف کی قوتیں وہ اللہ تعالیٰ سے اخذ کرتے ہیں اور اسماء وصفات کے متولی ہوتے ہیں۔ اس کے لیے وہ معرفتِ الٰہی کے محتاج ہوتے ہیں، اس لیے کمالِ اِنسانی کا اظہار اس پر ہے کہ اِنسان اللہ اور اس کے فضل وکمال کو بقدرِ قوتِ بشری معلوم کرے۔ گویا کمالِ اِنسانی کا اظہار اس پر ہے کہ اِنسان اللہ اور اس کے فضل وکمال کو بقدرِ قوتِ بشری معلوم کرے۔ گویا کمالِ خلافت یا کمالِ اِنسانی کا دارومدار کمالِ معرفت پر ہے۔ سالک مسافتِ بُعد کو طے کرتا ہے۔ کثرتِ تعیّنات کی منازل کو عبور کرتا ہے۔ صفاتِ بشری سے دُور ہو کر اصل حقیقت سے واصل ہوتا ہے۔ تجلّیِ ذات سے متحقق ہو کر مظہرِ جمیع اسماء وصفاتِ الٰہی بنتا ہے۔ اور تاجِ خلافت پہن کر اطلاق سے تقید کی جانب واپس آتا ہے اور دُوسروں کی تکمیل کا ذریعہ بنتا ہے۔ گویا خواجۂ دو جہاں بن کر کارِ غلامی انجام دیتا ہے۔ متابعت اور عبودیت کے مقام میں تمکین اختیار کرتا ہے۔ جادۂ انقیاد سے تجاوز نہیں کرتا۔ جُملہ مراتب و شیونات کے حقوق ادا کرتا ہے اور ان کی محافظت کرتا ہے۔ طریقت اس کی روش ہوتی ہے، شریعت اس کا شعار اور حقیقت اس کا مقامِ اصلی۔ ایسا شخص اس زمین پر اخلاقِ الٰہی کی چلتی

پھرتی تصویر، اور اس دُنیا کے رہتے بسنے والوں کے لیے رحمت اور برکت کا باعث ہوتا ہے۔ اسی کی شان میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَجَعَلْنَا لَهٗ نُوْرًا يَّمْشِيْ بِهٖ فِي النَّاسِ ...... (الانعام ۶:۱۲۲)

"اور ہم نے اُسے ایک نور دیا ہے جسے لے کر وہ لوگوں میں چلتا پھرتا ہے۔"

نازل ہے زمین پہ کبریائی
بندے کے لباس میں خُدائی

ابداع:۔ بغیر مادہ و مثال کے اور بلا کسی ذریعہ یا وسیلہ کے کسی چیز کو پیدا کرنا۔ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے عقلِ اوّل کو بلا کسی واسطہ کے خلق فرمایا۔ افعالِ الٰہی کے جُملہ مراتب میں پہلا مرتبہ ابداع ہے جس میں حق تعالیٰ کا کوئی شریک نہیں۔ اِنسان میں یہ قدرت نہیں۔ افعالِ اِنسانی مادّہ، اور مدت، اور آلہ، اور غرض، اور مقصد، اور حرکت، اور قوت کے محتاج ہیں۔ حالانکہ حق تعالیٰ ان تمام باتوں سے مستغنی ہے۔

ابر:۔ وہ حجابات جو مشاہدات میں مانع آئیں۔ یا وصُول الی اللہ میں سدِ راہ ہوں۔

ابرو:۔ صفاتِ حق تعالیٰ، جبکہ اشارہ یہ ہو کہ ان صفات کا ذات پر پردہ پڑا ہوا ہے۔

ذات کے رُخِ زیبا پر اسماء و صفات کی نقاب ہے۔ نقاب پردہ پوشی بھی کرتی ہے اور نشاندہی بھی۔ تاوقتیکہ نقاب سے سابقہ نہ پڑے رُخِ زیبا تک رسائی نہیں ہوتی۔ جب نقاب کی صفتِ پردہ پوشی کی جانب اشارہ مقصود ہو تو ابرو سے کنایہ کرتے ہیں۔ کیونکہ ابرو بھی چشم پر پردہ ڈالے ہوئے ہے۔

ابرو کی حرکت سے کبھی کوئی اشارہ بھی کر دیا جاتا ہے۔ اس بناء پر ابرو سے کبھی الہامِ غیبی مراد ہوتا ہے جو سالک کے دل پر وارد ہوتا ہے۔

قَابَ قَوْسَيْنِ کی جانب بھی کبھی اس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ابرو دو کمانوں سے مشابہ ہیں اور آنکھ سے اُنھیں قرب ہے۔ جس طرح کہ قاب قوسین کو ذات سے بہت قرب ہے۔

آبِ رواں: ۔ رُوح میں طیران پیدا ہونے سے دل میں جو فرحت حاصل ہوتی ہے۔

ابن الوقت: ۔ وہ مبتدی صوفی جو تابع حال ہو یا حال کا آنا اور جانا اس کے اختیار میں نہ ہو۔ اسے مغلوب الحال اور صاحبِ تلوین بھی کہتے ہیں۔

ابوالوقت: ۔ وہ منتہی صوفی جو تابع حال نہ ہو اور حال کا آنا، قائم رہنا اور چلا جانا اس کے اختیار میں ہو۔ اسے ابوالحال اور صاحبِ تمکین بھی کہتے ہیں۔

اِتّصال: ۔ جُملہ اعتبارات کا ذاتِ احدیت میں گم ہو جانا۔ مشاہدۂ معیتِ حق۔ بندہ کا حق تعالیٰ کو اپنے سے متصل پانا۔ نفسِ رحمانی کا علی الدوام بلا انقطاع اپنے سے اتّصال پانا۔

اتّصالِ بے تکیف بے قیاس
ہست ربُّ النّاس را با جانِ ناس

(مولانا رومؒ)

اثبات: ۔ حق کا ظہور اور خلق کا مخفی ہونا۔

اثر: ۔ اسماء و صفات کے جمال و کمال کے مظاہر۔ مثلاً معلومات اسم علیم کے، اور مرحومات رحمت کے آثار ہیں۔

احسان: ۔ پیغمبر خُدا صلی اللہ علیہ وسلم نے احسان کی یہ تعریف فرمائی ہے کہ:

اَنْ تَعْبُدَ اللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ فَاِنْ لَّمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ (متفق علیہ)

"یعنی احسان یہ ہے کہ عبادت کرے تو اللہ کی اس طرح کہ گویا تو اسے دیکھتا ہے۔ پس اگر نہیں دیکھ سکتا تو، اس کو تو وہ یقیناً تجھ کو دیکھتا ہے۔"

احسان وہ مقام ہے جس میں بندہ خُدا کے اسماء و صفات کے آثار کو دیکھتا ہے اور اپنی عبادت میں یہ تصور کرتا ہے کہ میں خُدا کے سامنے ہوں۔ اور کم سے کم درجہ یہ ہے کہ وہ یہ دیکھے کہ اللہ تعالیٰ میری طرف دیکھتا ہے۔ یہ مراقبہ کا پہلا زینہ ہے۔ محسن کا ہر کام خاص اللہ ہی کے واسطے ہوتا ہے۔ وہ اللہ ہی کے جلال سے ڈرتا ہے اور اللہ ہی کے جمال کی طرف رغبت کرتا ہے۔ گویا تصوّف کو شریعت کی اصطلاح میں احسان کہتے

ہیں۔ احسان کو عملی صورت میں لانے کا نام دراصل تصوّف ہے۔

اخلاص:۔ صرف خدا کے لیے کسی فعل کو انجام دینا نہ کہ معاوضہ کی نیت سے۔

اخیار:۔ صوم وصلوٰۃ اور تلاوت وحج وجہاد وغیرہ میں بکثرت مشغول رہنے والے۔

ادب:۔ شریعت کی رعایت' شعائر اللہ کی حرمت' آقا کی حق شناسی' خدمتِ شیخ' رویتِ حق میں فنا ہو جانا بھی ادب ہے۔

ادراک:۔ بصیرت' احساسِ باطنی۔

حواسِ خمسۂ ظاہری سے کسی چیز کے معلوم کرنے کو احساس کہتے ہیں۔ اور جو چیزیں کہ حواسِ ظاہری سے معلوم کی جا سکتی ہیں انہیں محسوسات کہتے ہیں۔ ان حواسِ ظاہری کے مقابل باطن میں حواسِ باطنی ہیں جو باطنی طور پر کیفیات اور معانی کا ادراک کرتے ہیں۔ ان باطنی قوتوں ہی کی تہذیب پر کشفِ حقائق کا انحصار ہے۔

قوّتِ لامسہ کے مقابل باطن میں ذوق وشوق ہے۔

قوّتِ باصرہ کے مقابل باطن میں ادراک ہے۔

قوّتِ سامعہ کے مقابل باطن میں القاء والہام ہے اور اخذ کرنے کی صلاحیت ہے۔

قوّتِ ذائقہ کے مقابل باطن میں محویت ہے۔

ذائقہ کے مختلف اقسام ظاہری اور باطنی ہیں۔ مثلاً

مٹھاس اس کے مقابل باطن میں ہے ذوق وشوق

کھٹاس اس کے مقابل باطن میں ہے مسرت اور خوشی۔

تلخی اس کے مقابل باطن میں ہے۔ غیر مفید اشیاء سے پرہیز اور صحبتِ ناجنس سے اجتناب میں شدت۔

نمک، اس کے مقابل باطن میں ہے دلائل اور براہین اور کشف۔

سوندھا پن ، جیسے گیہوں کی روٹی میں ہوتا ہے کہ وہ کھٹی ہوتی ہے نہ میٹھی۔ اس کے مقابل باطن میں ہے محویت۔ جسے حضور بھی کہتے ہیں۔ اور نایافت بھی کہتے ہیں۔
جس طرح بچوں کو ابتداء میں عموماً میٹھی چیز سے رغبت ہوتی ہے اسی طرح مبتدیوں کو ابتدا میں ذوق و شوق کا فیضان کیا جاتا ہے تاکہ ان کا جی لگے اور وہ ترقی کریں۔
جب بچے عمر میں کسی قدر ترقی کرتے ہیں تو انہیں طبعی طور پر کھٹی چیز سے رغبت پیدا ہوتی ہے۔ ترشی کی اس رغبت کے قائم مقام باطن میں وہ مسرت اور خوشی ہے جو مبتدی کو ذرا آگے چل کر حاصل ہوتی ہے۔

اس مسرت اور خوشی کا لطف تلخی کے باطنی قائم مقام یعنی غیر مفید اشیاء اور صحبتِ ناجنس سے گریز و نفرت کو جو کہ پہلے سے طالب میں موجود ہوتی ہے مشتعل کر دیتا ہے۔
جب عمر میں ذرا اور ترقی ہوتی ہے تو نمک سے ایک مناسبت پیدا ہو جاتی ہے۔ گو ترشی اور شیرینی سے بھی رغبت رہتی ہے مگر سیری نمکین غذا ہی سے ہوتی ہے۔ اسی طرح جب سالک ترقی کرتا ہے تو اس پر دلائل و براہین کی بارش ہوتی ہے اور کشفِ حقائق کی امواج میں وہ تیرتا پھرتا ہے۔

بڑی عمر میں جا کر ترشی اور شیرینی کی رغبت میں بہت کمی واقع ہو جاتی ہے اور اس وقت جو سیری گیہوں کی روٹی کے سوندھے پن سے حاصل ہوتی ہے وہ کسی دُوسری چیز سے حاصل نہیں ہوتی۔ اسی طرح منتہی کا مقام محویت ہے جہاں پہنچ کر کشف و کرامات وغیرہ سب بند ہو جاتے ہیں۔ اور لذّتِ حضوری سے سیری ہی نہیں ہوتی۔
ادراکِ بسیط:۔ حق تعالیٰ کے وجود کا ادراک' لیکن اُس ادراک سے غفلت اور ذہول۔ سبحانہ تعالیٰ کے وجود سے باوجود ادراک کے غافل ہو جانا۔ یہ ادراک ہر شخص کو حاصل ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ ہر شخص اور ہر چیز کے درمیان حائل ہے۔ لیکن شدتِ ظہور نے پردہ ڈال رکھا ہے ؎

ہر کس نہ شناسندۂ راز ست وگرنہ
اینہا ہمہ راز ست کہ معلومِ عوام ست

ارادہ: ۔ تجلی ذات برائے ایجادِ معدوم ۔ یَفْعَلُ مَا یَشَآءُ[1] ...... اور یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ[2] ۔

"اللہ جو چاہتا ہے سو کرتا ہے...... اور وہ حکم دیتا ہے جس بات کا کہ ارادہ کرتا ہے۔"

کائنات کا ظہور اُسی کے حکم کے تابع ہے۔ اُس کا حکم اُس کے ارادہ کے تابع ہے۔ اس کا ارادہ حُبِّ ظہور کے تابع ہے۔

یہ حب ارادہ بالقوّۃ ہے۔ اور ارادہ حُب بالفعل۔ گویا اُس کی حرکتِ ارادی سب سے پہلی عنایت ہے جو کائنات کے ظہور کا باعث ہوئی۔

ارتفاعِ نسبتِ زمان و مکان: ۔ انتہائے جبروت میں سالک کی سمع و بصر اور اس کی جُملہ صفات تقیدات سے تجاوز کر کے رنگِ اطلاق کی جانب مائل ہو جاتی ہیں اور سالک کی نظر سے نسبتِ زمان و مکان اٹھ جاتی ہے۔ پھر وہ اشیاء قریبہ و بعیدہ کو یکساں طور پر دیکھتا ہے۔ اور ان کی آوازیں یکساں طور پر سنتا ہے۔

ارتقاء: ۔ تصوّف میں اس لفظ سے مراد ہوا کرتی ہے، ارتقائے نفسِ ناطقہ انسانی بمراتبِ عالیہ۔ دُنیا میں قاعدہ یہ ہے کہ طفل شیر خوار شیرِ مادر سے پرورش پاتا ہے اور اپنی ماں کے پاس گہوارہ میں محبوس رہتا ہے۔ جب بڑا ہوتا ہے تو ماں سے جدا ہو کر باپ کی تربیت میں آتا ہے اور سفر اختیار کر کے تحصیلِ علوم میں منہمک ہوتا ہے اور مراتبِ عالیہ پر فائز ہوتا ہے۔

اسی طرح روحانی طفلِ شیر خوار جس نے نفسِ ناسوتی سے خلاصی نہیں پائی شیرِ مالوفاتِ طبع پیتا ہے اور مادرِ اسفل السافلین یعنی عناصر کی گود میں اور بدن کے گہوارہ میں محبوس رہتا ہے۔ جب بالغ ہوتا ہے یعنی آثارِ رشد اس میں نمودار ہوتے ہیں اور نیک و بد کی تمیز اس میں پیدا ہو جاتی ہے تو وہ سفرِ معنوی اختیار کرتا ہے۔ اور کسبِ امورِ صوری و معنوی میں مشغول ہوتا ہے۔ تحصیلِ علمِ حقائق کے بعد مادرِ طبیعت سے اسے بُعد ہو جاتا ہے اور پدرِ علوی سے اسے قرب حاصل ہوتا ہے۔ پھر وہ مراتبِ عالیہ پر فائز ہوتا

---

[1] الحج ۱۸:۲۲ [2] المائدہ ۱:۵

ہے۔

عناصرِ اربعہ مرتبۂ سفلی رکھتے ہیں اور مثل ماں کے ہیں۔ افلاک علوی میں اور باپ سے مشابہت رکھتے ہیں۔ ان دونوں کے ازدواج سے انسان پیدا ہوتا ہے۔ اس ارتقاء میں نسب مجازی کوئی چیز نہیں ۔

بندۂ عشق شدی ترکِ نسب کن جامی

کہ دریں راہ فلاں ابنِ فلاں چیزے نیست

وہ نسبت جو شہوت سے حاصل ہو۔ بجز کبر و نخوت کے کچھ اور پیدا نہیں کر سکتی۔ شہوت کو درمیان سے نکال دو تو جملہ انساب فسانہ ہو جاتے ہیں۔ ان افسانوں میں مقید رہنا کمالِ انسانی پر پہنچنے سے مانع آتا ہے۔ کیونکہ کمالِ انسانی عالمِ تجرد اور مقامِ اطلاق سے متعلق ہے۔ انسان کا مقصدِ اصلی معرفتِ الٰہی ہے جس کا حصول حجابِ خودی دور ہوئے بغیر ممکن نہیں۔

فَاِذَا نُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ بَیْنَهُمْ یَوْمَئِذٍ وَّلَا یَتَسَآءَلُوْنَ۝...... (المومنون ۲۳:۱۰۱)

"جس دن صور پھونکا جائے گا اُس دن نہ اُن میں آپس میں کوئی نسب قائم رہے گا۔ اور نہ اُن سے اس بارے میں کوئی پُرسش ہوگی۔"

ارتقائے تحلیلی:۔ کائنات میں ہر چیز ایک دُوسرے میں تحلیل ہوتے ہوتے بالآخر انسان میں تحلیل ہو کر قابلیتِ معرفت پیدا کرتی ہے۔ جو ایجادِ عالم کی غایت ہے۔ حدتِ آفتاب سے بخارات سمندر سے بلند ہوتے ہیں۔ طبقۂ زمہریر میں پہنچ کر ابر بنتے ہیں۔ متقاطر ہوتے ہیں تو باران بنتے ہیں۔ زمین پر آ کر نمی بنتے ہیں۔ خاک سے مل کر گِل بن جاتے ہیں۔ زمین سے صورتِ ترکیبی پا کر نبات کا نام اختیار کر کے برآمد ہوتے ہیں۔ جانور کی غذا بن کر حیوان ہو جاتے ہیں۔ انسان کی غذا بن کر نطفہ بنتے ہیں۔ پھر علقہ، پھر مضغہ۔ حتیٰ کہ رحمِ مادر میں صورتِ انسانی اختیار کرتے ہیں۔ پھر متولّد ہوتے ہیں اور انسانِ کامل الحقیقت ہو جاتے ہیں۔ جب مدتِ عمرِ صوری ختم ہوتی ہے۔ تو مبداءِ اصلی کی طرف رجوع ہو کر پاکی پاکی میں مل

جاتی ہے، اور خاک خاک میں۔ جس طرح سے کہ ایک قطرہ سے یہ کچھ ہو گیا اسی طرح جُملہ عالم دریائے وحدتِ حقیقی کے ایک قطرہ سے ظہور میں آیا۔ باوجود ایک قطرہ سے ظہور میں آنے کے اجزائے موجودات کا ہر جز وقطرہ ہے بحرِ توحید میں، اور ہر قطرہ سمندر ہے معرفتِ کردگار کا۔

ارکان: عناصرِ اربعہ۔ یعنی آب و آتش و خاک و باد۔

آزاد: وہ اِنسان جو کسی مخلوق کا غلام نہ ہو۔ نہ اُس پر کسی مخلوق کا غلبہ، قبضہ یا اقتدار ہو۔ اپنی ذات میں کامل اور فرد ہو۔ نہ لذّاتِ دُنیا اُسے اپنا قیدی بنائیں۔ نہ خواہشاتِ نفس اُسے اپنا غلام بنائیں۔ نہ کسی آرزو کے آئندہ برآنے کی تمنا اُسے اپنی جانب کھینچے۔ تکلیف وراحت سے اس میں کوئی ایسا تغیر پیدا نہ ہو جو اُس کو اُس کی جگہ سے گرا دے سونا اور مٹی اس کے نزدیک یکساں ہو۔ باوجود علم و فضل و کمال کے اور باوجود اُن تمام وسائل و اسباب کے جن سے دُنیوی جاہ و حشمت کا حصول ممکن ہو قیودِ بشری اور تعریفاتِ جسمی سے وہ چھٹکارا پا جائے۔ اسباب و آراستگیِ دُنیا سے دل برداشتہ ہو کر خلق سے روگردان اور ذاتِ حق تعالیٰ کی جانب ہمہ تن متوجہ ہو۔ تقیّدات سے تجاوز کر کے اطلاق کی جانب رُخ کر لے۔

ازل۔ ابد:۔ ازل سے مراد وہ معقول قبلیہ ہے جو حق تعالیٰ کا ایک حکم ذاتی ہے جس کا کہ وہ بوجہ اپنے کمال کے مستحق ہے۔ یہ ازل دراصل ازل الآزال ہے اور اس میں اس کے غیر کو کسی طرح کا استحقاق نہیں۔ نہ حکمی طور پر نہ عینی طور پر نہ اعتباری طور پر۔ اُس کا ازل اب بھی ایسا ہی موجود ہے جیسا کہ ہمارے وجود سے پہلے موجود تھا۔ وہ اپنی ازلیت میں متغیر نہیں ہوتا۔

ابد سے مراد ہے بعدیتِ خُدا جو کہ سمجھی گئی ہے۔

قبلیت اور بعدیت اُس کے حق میں دونوں حکمی ہیں نہ کہ زمانی۔ کیونکہ زمانہ کا اس پر گزرنا محال ہے۔ اُس کا ازل اور اُس کا ابد اس کے وجود کی ہمیشگی ہے۔ یہ اس کی شانِ ذاتی ہے۔ جس میں تغیّر و تبدّل کو مطلق دخل نہیں۔ زمانہ کے آغاز سے قبل اور زمانے کے دوران میں اور زمانے کے انقطاع کے بعد اُس کی جو شان تھی وہی ہے اور وہی شان رہے گی جیسے اُس کا ازل ازل الآزال ہے اور مخلوق کے ازل سے مختلف ہے ویسے ہی اُس کا ابد ابدالآباد ہے اور مخلوق کے

ابد سے مختلف ہے۔ اضافتِ زمانی کو درمیان سے ہٹا دیا جائے تو جو اُس کا ازل ہے وہی اُس کا ابد ہے۔ یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ نہ ازل ہے نہ ابد ہے۔ جیسے حضور رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:

كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَّعَهٗ شَيْئًا خُدا ہی تھا اور کوئی چیز اس کے ساتھ نہ تھی۔

ایک ازلیت خُدا کی ہے جس کی کوئی ابتدا نہیں۔ دوسری ازلیت ممکنات کی ہے جس کی ابتدا حق تعالیٰ کی ذات ہے۔ اسی طرح ایک ابدیت خُدا کی ہے جس کی کوئی انتہا نہیں...... دوسری ابدیت ممکنات کی ہے جس کی انتہا حق تعالیٰ کی ذات ہے۔

حق تعالیٰ کے وجود کا حکم مخلوقات کے وجود پر متقدم ہونا قِدم ہے اور مخلوق کا اپنی ایجاد میں ایک موجد کا محتاج ہونا حدوث ہے۔

استتار:۔ پردہ میں ہونا۔ تصوّف میں اس سے اشارہ ذاتِ بحت کی جانب ہوتا ہے جو ہمیشہ پردہ میں رہتی ہے۔ مَشَاهَدَةُ الْاَبْرَارِ بَيْنَ التَّجَلِّي وَالْاِسْتَتَارِ یعنی مشاہدۂ ابرار درمیان تجلّی اور استتار کے ہے۔ تجلّی سے ظہورِ ذات کی جانب اشارہ ہے اور استتار سے اصل ذات کی جانب جو ہمیشہ اور ہر جگہ پوشیدہ رہتی ہے۔

استجلا:۔ ظہورِ ذات برائے ذات درمیانِ تعیّنات۔

اور ذات میں ذات کے لیے ذات کے ظہور کو جِلا کہتے ہیں۔

استقامت:۔ عہدِ وفا اور اعمالِ دین و دُنیا میں ثابت قدم رہنا برعایات، حدودِ اوسط۔ اس کے تین درجے ہیں:

(۱) تقویم: اس کا تعلق تادیبِ نفس سے ہے۔

(۲) اقامت: اس کا تعلق تہذیبِ قلب سے ہے۔

(۳) استقامت:۔ یہ ذریعہ ہے تقریبِ اسرار کا۔

استقامت، سب سے بڑی کرامت ہے اور دلیل ہے مقبولیت کی۔ کیونکہ توفیقِ استقامت کا فیضان حق تعالیٰ ہی کی جانب سے ہوتا ہے:

بر دلِ استقامت فیض نازل میشود مظہر
نمیدانی تجلی گردِ کوہِ طور میگردد

(مرزا مظہر جانجاناںؒ)

اسلام حقیقی: ۔ سے صوفیہ کے نزدیک مُراد یہ ہوتی ہے کہ ممکن اور واجب میں غیریت نہ جانی جائے۔

اسلامِ مجازی: ۔ سے صوفیہ کے نزدیک مراد یہ ہوتی ہے کہ ممکن اور واجب میں غیریت کا امتیاز کیا جائے۔

اسماؤ صفات: ۔ اسم اس لفظ یا عبارت کو کہتے ہیں جس سے حق تعالیٰ سبحانہ کی جانب اشارہ کیا جائے۔ وہ اشارہ باعتبار اس کی ذات کے ہو خواہ باعتبار اس کی کسی صفت کے۔

اسم مسمّٰی کی تخصیص کرتا ہے اور صفت موصوف کی حالت بیان کرتی ہے۔

اصل

صفات کی اصل الٰہیت ہے اور اسماء کی اصل ربوبیت۔ کل اسماء کا اشتقاق رب سے ہے۔ اور کل صفات کا استخراج اللّٰہ اور الٰہ سے ہے۔ یہ حجابات ہیں جمالی اور جلالی جن میں ذاتِ سبحانہ تعالیٰ پوشیدہ ہے۔ جو شخص ان حجابات پر نظر ڈالتا ہے اس کا سامنا صفات کی نشانیوں اور اسماء کے آثار سے ہوتا ہے۔ اور جو ان حجابات سے آگے نظر بڑھاتا ہے وہ الٰہیت اور ربوبیت سے تجاوز کر کے حق وحدہٗ لاشریک کا امتیاز معلوم کر لیتا ہے۔

اسماء و صفات کے حجاب ہونے کے متعلق مندرجہ ذیل مثال قابل غور ہے۔

مثال

فرض کرو کہ زید ایک انسان ہے۔ اب زید کے پہچاننے کی کوشش کرو کہ زید کس چیز سے مراد ہے۔ ہاتھ، پیر، آنکھ، ناک، کان وغیرہ کا مجموعہ زید نہیں۔ یہ جسمِ عنصری تو ایک مکان ہے جس میں زید مقیم ہے۔ مکان و مکین ایک نہیں ہو سکتے۔ اگر زید بلا حس و حرکت پڑا

ہے۔ نہ تمہیں دیکھتا ہے، نہ تمہاری سنتا ہے، نہ تم سے کلام کرتا ہے، کروٹ تک نہیں لیتا، نبضیں اس کی ساقط ہیں۔ دل کی حرکت اس کی بند ہے تو تم اسے زید ہرگز نہ کہو گے۔ بلکہ زید کی نعش کہو گے۔ اور یہ کہو گے کہ زید تو مر گیا۔ اور اللہ کے پاس گیا یا دارلآخرت کی جانب منتقل ہو گیا۔ گویا یہ جسم عنصری جو تمہارے سامنے پڑا ہے تمہارے نزدیک بھی زید نہیں۔ لیکن نبض میں حرکت ہے۔ تو تم نتیجہ نکال لیتے ہو کہ زید زندہ ہے۔ اگر وہ زندہ ہے اور اسے اپنا اور اپنی قوتوں کا اور تمہارا علم ہے اور اس میں تمہیں دیکھنے کی خواہش پیدا ہوتی ہے تو وہ تمہارے دیکھنے کا ارادہ کرتا ہے۔ چنانچہ وہ اپنی قوتِ بینائی کو اپنے مکان کی ان کھڑکیوں میں سے جنہیں تم آنکھ کہتے ہو تم پر پھینکتا ہے۔ یا بالفاظِ دیگر وہ اپنی صفتِ بینائی کی تم پر تجلی کرتا ہے اور تم دیکھ لیتے ہو کہ وہ تمہیں دیکھ رہا ہے۔ پھر وہ تم سے باتیں کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اپنی قدرتِ کلام کو زبان کی وساطت سے تمہارے کانوں پر ڈالتا ہے۔ یہ اس کی تجلی کلام ہے۔ پھر وہ تمہاری باتوں کے سننے کے لیے اپنی قدرتِ سماعت کو اپنے کان کی کھڑکیوں کی جانب رجوع کرتا ہے تو تم معلوم کر لیتے ہو کہ وہ تمہاری باتیں سن رہا ہے۔ تم اس کی ان تمام حرکاتِ صفاتی سے پہچان لیتے ہو کہ زید موجود ہے اور تمہارے ساتھ یہ تمام معاملات کر رہا ہے۔ باوجود اس کے تم زید کو یعنی زید کی ذات کو نہیں دیکھتے۔ بلکہ اس کے دیکھنے اور سننے اور کلام کرنے کو دیکھتے ہو۔ اس کی حیات کو بھی تم نہیں دیکھتے بلکہ اس کی حیات کا جو اثر نبض وغیرہ پر پڑ رہا ہے اُسے دیکھتے ہو۔ ان تمام باتوں سے تم نتیجہ نکال لیتے ہو کہ زید موجود ہے لیکن زید کو اپنی ہستی کا جو ذاتی احساس ہے وہ تمہیں اس کے متعلق مطلق نہیں۔ تمہیں ذاتی طور پر صرف اپنی ہی ہستی کا احساس ہے نہ کہ زید کی ہستی کا۔ زید کی قوتیں جو زید کی ذات میں پہلے سے پوشیدہ ہیں، عمل میں آتی ہیں۔ ان قوتوں کے آثار یعنی ان قوتوں کے عمل میں آنے سے جو نتائج پیدا ہوتے ہیں وہ تمہارے مشاہدہ میں آتے ہیں۔ اپنے اس مشاہدہ سے یعنی ان قوتوں کے نتائج کو دیکھ کر تمہیں ان قوتوں کا علم ہوتا ہے۔ اور ان قوتوں سے تمہارا ذہن اس کی اس ذات کی جانب منتقل ہوتا ہے جس میں وہ قوتیں پوشیدہ ہیں۔ بس اس سے زیادہ ادراک تمہیں زید کی ذات کے متعلق

نہیں ہوسکتا۔ زید کی اُن قوتوں کو زید کے اسماء وصفات قرار دو تو یہی کہا جائے گا کہ زید کی ذات پر زید کے اسماء وصفات کے پردے پڑے ہوئے ہیں۔ اور ان پردوں پر اسماء وصفات کے آثار کے نقش ونگار اُن پردوں کو نمایاں کیے ہوئے ہیں۔

اسی پر حق تعالیٰ کی ذات کا اسماء وصفات کے پردہ میں پوشیدہ ہونا قیاس کرلو۔ فرق یہ ہے کہ زید ایک جسم میں مقید ہے اور حق تعالیٰ جسمیت اور مکانیت سے پاک ومنزہ ہے۔ زید اپنی قوتوں کو عمل میں لانے کے لیے ہاتھ پیر، آنکھ، ناک، کان، منہ، زبان وغیرہ کا محتاج ہے۔ اور حق تعالیٰ کسی کام میں کسی آلہ کا محتاج نہیں۔ مادّہ، مدت، غرض، مقصد، حرکت اور قوت سے بھی وہ مستغنی ہے۔

ایک اور بات قابل غور ہے۔ زید کی قوتِ سماعت زائل ہو جائے یا اُس کی بینائی جاتی رہے یا اس کے ہاتھ پیر کٹ جائیں تب بھی زید زید ہی رہے گا۔ بچپن میں اُس کے جسم عنصری کے جو اجزاء تھے وہ جوانی میں نہ رہے۔ جوانی میں جو اجزاء تھے وہ پیرانہ سالی میں متغیر ہو گئے۔ مگر ذات میں فرق نہ آیا۔ نہ صفات کے تکثر سے ذات کی وحدت میں کوئی فرق آیا۔ نہ صفات کے تغیر وتبدل سے ذات میں کوئی تغیر واقع ہوا۔

زید چونکہ بینائی کے لیے آنکھ کا محتاج ہے۔ اور سماعت کے لیے کان کا۔ اس لیے اُس کی آنکھوں کے جاتے رہنے سے یا اس کے کانوں میں خلل ہونے سے تم کہتے ہو کہ اس کی بینائی جاتی رہی یا وہ بہرا ہو گیا لیکن حق تعالیٰ اپنی کسی قوت یا کسی صفت کے اظہار میں کسی آلہ کا محتاج نہیں۔ تمام صفتیں اس کی ذات میں موجود تھیں اور موجود ہیں اور موجود رہیں گی۔ یہ جو کہتے ہیں کہ خالقیت مخلوق کی اور ربوبیت مربوب کی محتاج ہے اس کے صرف یہی معنی ہیں کہ مخلوق کے وجود میں آنے سے اس کی صفتِ خالقیت کا اظہار ہوا اور مربوب کے وجود میں آنے سے اُس کی صفتِ ربوبیت پہچانی گئی۔ ورنہ صفتِ خلق اور صفتِ ربوبیت اور جملہ صفات اس میں ہمیشہ سے ہیں اور اُس نے جس صفت کو جب چاہا اور جس پر چاہا ظاہر فرمایا۔ گویا اسماء وصفات حق تعالیٰ کی مختلف نسبتیں ہیں جن کے آثار یہ ساری کائنات ہے۔

از ذاتِ اوست ایں ہمہ اسماء عیاں شدہ
از نورِ اوست ایں ہمہ انوار آمدہ
ایں نقشہا کہ ہست سراسر نمائش است
اندر نظر چوں صورتِ بسیار آمدہ
ایں کثرتیست لیک زوحدت عیاں شدہ
دیں وحدتیست لیک باطوار آمدہ
عالم مثالِ ذات و ظلال و صفاتِ اوست
نقش دوئی چو صورتِ پندار آمدہ
(مغربیؒ)

اسماء وصفات غیر متناہی ہیں

حق تعالیٰ کے اسماء وصفات غیر متناہی ہیں۔ کیونکہ اس کے افعال غیر متناہی ہیں۔ یہ سب اُس وسعت کے جو حضرتِ الٰہیہ کی شان کے شایان ہے۔ کوئی شے کبھی مکرر وجود میں نہیں آتی۔ مگر اُن نسبتوں اور اضافتوں کی جو بسلسلۂ غیر متناہی ظاہر ہوتی رہتی ہیں اصل ایک ہی ذات ہے جو ان تمام نسبتوں اور اضافتوں کو قبول کرتی ہے۔ لیکن جب نسبتیں اور اضافتیں متعدد اور متکثر ہیں تو ضروری ہے کہ ان کے درمیان ایک ایسی امتیازی کیفیت اعتباری بھی ہو جو ایک نسبت کو دُوسری نسبت سے متمیز اور ایک اضافت کو دوسری اضافت سے جُدا کر دے۔ یہ امتیاز پیدا کرنے والی حقیقتیں اسماء کی تخصیص کو قائم رکھتی ہیں۔

اسمائے حُسنیٰ

اسماء وصفات اگرچہ لامتناہی ہیں لیکن اُن سب کا مرجع اصولِ متناہی کی جانب ہوتا ہے جو تعداد میں ایک کم سو ہیں۔ انہیں اسمائے حسنیٰ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

اُمّہاتِ اسماء

پھر ان اسمائے حسنٰی کا مرجع بھی سات اُصولوں کی جانب ہے۔ جنہیں اُمہاتِ اسماء کہتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

(۱) حیات (۲) علم (۳) قدرت (۴) ارادہ
(۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام

اشتمال

ان صفاتِ امہات میں سے بعض بعض کے ساتھ مشروط ہیں۔ مثلاً جب تک حیات نہ ہو علم نہیں ہوسکتا۔ یا جب تک قدرت نہ ہو ارادہ نہیں ہوسکتا۔ اور جب تک ارادہ نہ ہو کلام کی نوبت نہیں آتی۔ صفات کے باہم اس طرح مشروط ہونے کو اشتمال کہتے ہیں۔

اسم جامع

جب اسماء وصفات غیر متناہی کا مرجع ننانوے (۹۹) اصولِ متناہی کی جانب ہے جنہیں اسمائے حسنٰی کہتے ہیں اور اسمائے حسنٰی کا مرجع سات (۷) امہات اسماء کی جانب ہے تو لازمی طور پر یہ ساتوں امہاتِ اسماء بھی حقیقۃً ایک ہی اصل کی جانب راجع ہوں گے اور وہ اللہ ہے۔ جو اسم کہ جامع ہے جمیع اسمائے الٰہی کا اور شامل ہے جمیع صفاتِ الٰہیہ پر۔

تقابل وتکثر

وہ اسماء جو آپس میں ایک دُوسرے کی ضد ہیں۔ مثلاً یَا مُنْعِمُ ۔ یَا مُنْتَقِمُ ۔ یَا قَابِضُ ۔ یَا بَاسِطُ ۔ یَا ضَارُّ ۔ یَا نَافِعُ یا اسی قسم کے دیگر اسماء جو ایک دوسرے کے مقابلہ پر آتے ہوں۔ اسمائے متقابلہ کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔

اسمائے متقابلہ کے درمیان ایک اسم ذوالوجہین ہوتا ہے جو اُن دونوں اسموں سے حاصل ہوتا ہے۔ اُس کا رُخ دونوں کی جانب رہتا ہے اور وہ دونوں کے درمیان میں برزخ کا کام دیتا ہے۔

پھر مختلف اسماء کی ترکیب سے غیر متناہی اسماء پیدا ہوتے ہیں جو حدِّ حصر سے باہر ہیں۔

اعیانِ ثابتہ واعیانِ ممکنات

اسمائے الٰہی جن صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں انہیں مظاہر اسماء کہتے ہیں۔ وہ صورتیں یا وہ مظاہر جن میں کہ اسمائے الٰہی علم الٰہی میں ظاہر ہوتے ہیں اعیانِ ثابتہ اور صُورِ علمی کے نام سے موسوم ہیں۔ اور وہ مظاہر جو خارج میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اعیانِ ممکنات اور وجودِ عینی اور عالمِ شہادت کے نام سے پکارے جاتے ہیں۔

احصائے اسماء

رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

اِنَّ لِلّٰہِ تَعَالٰی تِسعَۃٌ وَّتِسعِینَ اِسمًا مِائَۃً اِلَّا وَاحِدَۃً مَنْ اَحصَاھَا دَخَلَ الْجَنَّۃَ۔ ...... (الترمذی)

"اللہ تعالٰی کے ننانوے (۹۹) (یعنی) ایک کم سو نام ہیں جس نے ان کا احصا کر لیا وہ جنت میں جائے گا۔"

احصائے اسماء سے مراد ہے اسمائے حق تعالٰی سے متحقق ہونا، صفاتِ الٰہی سے موصوف ہونا، اخلاقِ الٰہیہ کا خوگر بننا، اور اللہ تعالٰی کے اسماء وصفات سے اپنے باطن کو آراستہ کرنا۔ جو شخص اسماءِ باری تعالٰی سے صرف اسی قدر بہرہ یاب ہے کہ ان اسماء کو اُس نے صرف ملفوظی حیثیت سے سن لیا ہے اور کتابوں میں ان کی تشریح پڑھ لی ہے اور دل میں یہ عقیدہ قائم کر لیا ہے کہ اللہ تعالٰی میں ان اسماء کے معنی موجود ہیں۔ اُس کو ان اسماء سے سب سے کم حصہ ملا۔ اور اُس کے اس سرمایۂ علمی کے متعلق یہ نہیں کہا جا سکتا کہ وہ اس شخص کی اصلی کامیابی کا باعث ہو سکے۔ کیونکہ صرف الفاظ کا سن لینا اس کی قوتِ سامعہ کی سلامتی کی دلیل ہو سکتا ہے۔ اور یہ ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں چوپائے بھی اُس کے ساتھ شریک ہیں۔ اسماء کے لغوی معنوں کو سمجھ لینا زیادہ سے زیادہ یہ ثابت کر دے گا کہ وہ شخص عربی بھی جانتا ہے اور یہ بھی ایک ایسا مرتبہ ہے جس میں ایک لغت دان، ادیب یا جاہل عرب اُس کا ہم مرتبہ ہے۔ اَب اگر ان امور کے ساتھ اُسے یہ اعتقاد بھی

ہے کہ ان اسماء کے معنی اللہ تعالیٰ کے لیے ثابت ہیں لیکن یہ اعتقاد کشف و تحقیق کے بغیر ہو تو اس مرتبہ میں بھی وہ عوام بلکہ ایک مسلمان بچہ کے ہم پلہ ہے۔ اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس کو اوّل الذکر دونوں جماعتوں پر ترجیح ہے۔ لیکن اس میں مطلق شبہ نہیں کہ یہ ترجیح یا یہ فضیلت اس کو معراج کمال پر پہنچانے کے لیے کسی طرح کافی نہیں۔

حَسَنَاتُ الْاَبْرَارِ سَیِّئَاتُ الْمُقَرَّبِیْنَ جو باتیں کہ نیک لوگوں کے لیے نیکیاں محسوب ہوتی ہیں وہ مقربین کے لیے جن کا مرتبہ بلند تر ہے برائیوں کی حدود سے تجاوز نہیں کرتیں۔ نیکی اور بدی اعتباری الفاظ ہیں۔ جو باتیں کہ نیچے کے درجے والوں کے لیے مستحسن ہیں وہ اوپر کے درجے والوں کے لیے اس طرح مستحسن نہیں ہو سکتیں۔ مقربین کی شان اس کی مقتضی ہے کہ اسماء و صفاتِ الٰہی سے وہ ان دو امور کو حاصل کریں:

ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ کے اسماء و صفات کا عرفان انہیں کشف و شہود کی راہ سے حاصل ہو۔ علم الیقین سے عین الیقین اور عین الیقین سے حق الیقین تک سالک اسی راہ سے پہنچتا ہے۔ اور صفاتِ الٰہیہ سے اللہ تعالیٰ کا موصوف ہونا اس پر اس درجہ منکشف ہو جاتا ہے جیسے کہ خود اپنے صفات سے اس کا موصوف ہونا اس پر عیاں ہوتا ہے۔ لیکن اسماء و صفاتِ الٰہی کا عرفان اسے اجمالی طور پر ہوتا ہے نہ کہ تفصیلی طور پر۔ اور اسی عرفان کی کمی و بیشی پر عارفوں کے مراتب کا متفاوت ہونا موقوف ہوتا ہے۔ اسماء و صفات حق کے از روئے تحقیق و مکاشفہ جاننے والے کو عارف کہتے ہیں۔ اور ذات کے عارف کو موحّد کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ عارف کے اعتقاد میں جو کہ حق الیقین کے مرتبہ پر فائز ہے، اور اس شخص کے اعتقاد میں جس نے والدین کی تربیت اور اُستادوں کی تعلیم سے بطور تقلید کے اعتقاد حاصل کیا ہو زمین و آسمان کا فرق ہے ؎

الٰہی دیدۂ تحقیق دہ ہر یک مقلّد را
چو عینک تا بکے ہر سو بچشم دیگراں بیند

(درد)

دوسرے یہ کہ تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ ۔ اللہ تعالیٰ کے اخلاق کی پیروی کی جاوے۔

اُس کے اسماء و صفات کے انوار سے اپنے باطن کو آراستہ و پیراستہ کر کے بقدرِ امکانِ بشری قربِ الٰہی حاصل کیا جاوے۔ قربِ الٰہی مشابہتِ معنوی سے حاصل ہوتا ہے۔ قربِ مکانی اور بعدِ مکانی کو اللہ اور بندے کے درمیان کوئی دخل نہیں۔ چونکہ مشابہتِ معنوی میں کمی و بیشی ممکن ہے۔ قربِ الٰہی میں بھی اختلافِ مدارج کا ہونا یقینی ہے۔

موجودات بلحاظ حیات کے تین درجوں میں منقسم ہے۔ پہلا درجہ ملائکہ کا ہے۔ دُوسرا اِنسان کا ہے۔ اور تیسرا بہائم کا۔ زندگی کے صحیح مفہوم کو پیشِ نظر رکھ کر حیات کے نقص و کمال کے متعلق اندازہ کرنے کے لیے زندہ چیز کی عقل اور اس کی قوتِ مدرکہ اور جو افعال کہ اُس سے سرزد ہوتے ہیں اُن پر نظر ڈالی جاتی ہے۔ اس معیار سے بہائم کی زندگی سب سے زیادہ ناقص اور ملائکہ کی زندگی سب سے زیادہ کامل اور اِنسان کا مرتبہ ان دونوں کے مابین ہے۔ بہائم کا ادراک ناقص یوں ہے کہ اُن کے حواس ناقص ہیں۔ اور اُن کے آلاتِ حس اپنے افعال میں نہایت درجہ محدود ہیں۔ اُن کے افعال تابع شہوت و غضب ہوتے ہیں اس لیے ناقص ہیں۔ اور چونکہ عقل و قوتِ امتیازی سے وہ معرا ہیں، شہوت و غضب کو روکنے یا اُن میں اعتدال پیدا کرنے سے بھی وہ قاصر ہیں۔ ملائکہ قوتِ ادراکیہ میں تینوں اقسام میں سب سے اعلیٰ ہیں۔ قرب و بُعد کی چیزوں کا یکساں طور پر ادراک کرتے ہیں۔ بلکہ ان کا ادراک ان اشیاء تک پہنچتا ہے جو قرب و بُعد کے قید سے آزاد ہیں۔ قرب و بُعد ان ہی اشیاء میں متصور ہوتا ہے جو اجسام ہیں، اور اجسام موجودات میں خسیس ترین چیزیں ہیں۔ پھر ملائکہ شہوت و غضب کے مقتضیات سے پاک ہیں۔ اُن کے افعال کی محرک وہ چیز ہے جو شہوت و غضب سے بہت برتر ہے۔ اور وہ قُربِ الٰہی کی طالب ہے۔ اِنسان مرکب ہے بہیمیت اور ملکوتیت سے۔ ابتدا میں اُس پر بہیمیت کا غلبہ ہوتا ہے۔ اس وقت وہ بیشتر اپنے حواس ہی میں مقید رہتا ہے۔ اور وہ اپنی حس و حرکت سے محسوسات ہی کا قرب تلاش کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ جب وہ اس مرتبہ سے ترقی کرتا ہے تو عقل کا نور اُس میں چمکتا ہے اور اُس نور کا یہ اثر ہوتا ہے کہ بلا حرکتِ بدنی عالمِ بالا میں تصرّف کرنے لگتا ہے اور اُن امور کا ادراک کرنے لگتا ہے جو قرب و بُعدِ مکانی سے برتر اور ماورئی

ہیں۔ حرص و ہوا، اور شہوت و غضب کے تنگ و تاریک کوچہ سے اُسے آزادی ملتی ہے۔ عاقبت بینی اور طلبِ کمال کی اُس میں رغبت پیدا ہوتی ہے اور فرشتوں کے ساتھ اُسے ایک قسم کی مشابہت ہو جاتی ہے۔ جب اُس کا نفس خیالات و محسوسات کو ترک کر کے اُن امور کے ادراک سے مانوس ہو جاتا ہے جو حس و خیال سے بالاتر ہیں تو فرشتوں کے ساتھ اُس کی مشابہت اور بھی ترقی کرتی ہے۔ ان اوصاف میں وہ جیسی جیسی ترقی کرتا جاتا ہے بہیمیت سے اُس کو بُعد ہوتا جاتا ہے اور ملکوتیت سے قُرب۔ یہاں تک کہ وہ فرشتگانِ ملاءِ اعلیٰ کا رفیق بن جاتا ہے اور مقربانِ بارگاہِ الٰہی کے زمرہ میں داخل ہو جاتا ہے۔ قربِ الٰہی سے یہی مراد ہے اور یہ بات اسماء و صفاتِ الٰہی سے اپنے کو متصف کرنے سے حاصل ہوتی ہے۔

اسیر: جو مجاز میں مقید ہو۔

اسراف: بے اندازہ خرچ کرنا، ضرورت سے زیادہ خرچ کرنا، بے محل خرچ کرنا۔
سلوک میں اسراف اسے کہتے ہیں کہ بے اندازہ اور بے موقع اور بے تکے پن سے ریاضت کی جائے ؎

چو از حد درگزشتن شرطِ رہ نیست
اگرچہ طاعت آمد جز گنہ نیست
باسراف آنکہ گفتارش بلند است
اگرچہ دُرفشاند ناپسند است

اشتیاق: طلبِ تمام اور عشقِ مدام کی وہ کیفیت جو یافت و نایافت میں یکساں رہے۔

آشنائی: اللہ تعالیٰ کا تعلق مخلوق کے ساتھ صفتِ خالقیت کی جہت سے۔

اشیاء: جمع ہے شے کی اور شے مصدر ہے شَاءَ یَشَاءُ سے جس کے معنی چاہنے اور مشیتِ الٰہی کے ہیں۔ اس میں یہ اشارہ مرکوز ہے کہ کوئی چیز بغیر ارادۂ الٰہی اور بغیر خدا کے چاہے ظہور پذیر نہیں ہوتی۔ اور نہ اس کے ظہور میں آنے سے قبل اس کا کوئی وجودِ خلقی ہوتا ہے۔ مگر ہر چیز اپنے خلقی وجود سے قبل خدا کے علم میں ہوتی ہے۔ مشیت اور ارادۂ الٰہی سے اسے ظہور کا لباس پہنایا

جاتا ہے۔ اس سے قبل نہ کوئی اس کا مادّہ ہوتا ہے۔ نہ کوئی اس کی اصلیت ہوتی ہے۔ لفظ شے میں خُدا تعالیٰ کے خالق الکل ہونے کا ایماء ہے۔ ہر چیز زبانِ حال سے پکار رہی ہے کہ میں خود بخود ظہور میں نہیں آئی۔ بلکہ ایک قادرِ مطلق کی مشیت اور قدرت کا نتیجہ ہوں۔

اطوار:۔ جمع ہے طور کی۔ وجودِ حقیقی کے وہ شیون و حالات جو عرش سے فرش تک عالمِ حوادثات کے جُملہ تعینات میں جھلک رہے ہیں۔ سب اطوار ہیں۔ ذات نے احدیت سے عالمِ شہادت کی جانب اور اطلاق سے اِنسانِ کامل میں تنزلات کے جن جن مراتب میں ہو کر نزول فرمایا وہ سب اطوار ہیں۔ حقیقۃً ذاتِ اقدس جُملہ اطوار و شیون و مراتب و حالات سے بحکم اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ بالذات منزہ و پاک ہے۔ لیکن جن تنوعات کا ظہور زیرِ حکم کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ ۝[1] ہر آن ہوتا رہتا ہے، وہ سب اعتباری ہیں اور تمکینِ حقیقی ذاتی سے جدا ہیں۔ عالم کے ہر فرد اور ہر جزو پر ان اطوارِ اعتباری کا ایک سلسلہ ہے جو جاری رہتا ہے۔ مثلاً زید پہلے ذاتِ بحت میں مخفی تھا۔ وہاں سے باطوارِ مراتب تنزلات اپنے باپ کی پشت میں آیا۔ پھر اپنی ماں کے رحم میں منتقل ہوا۔ وہاں نطفہ کی صورت میں اس کی ابتدا ہوئی پھر علقہ بنا، پھر مضغہ ہوا۔ پھر اُس میں ہڈیاں نمودار ہوئیں۔ پھر گوشت پُر کیا گیا۔ پھر اُس پر پوست چڑھایا گیا۔ اُس وقت تک عاجز و مضطر اور بے حس و حرکت رہا۔ پھر حق تعالیٰ نے اُس میں رُوحِ اِنسانی پھونکی۔ اس رُوحِ اِنسانی کا اس پر وہ پرتو پڑا جسے روحِ حیوانی کہتے ہیں۔ پھر اس میں قوائے طبعی اور نفسانی اور حیوانی جو سب رُوحِ اِنسانی ہی کے پرتو ہیں ظاہر ہوئے۔ پھر وہ شکمِ مادر سے باہر آیا۔ اور اُس کا نام زید رکھا گیا۔ پھر بچپن، شباب اور بڑھاپے کے اطوار سے گزر کر موت کی وادی میں اترا۔ پھر اطوارِ برزخ سے گزر کر اور قبر اور حشر سے تجاوز کر کے اس نے جنت یا دوزخ کی راہ لی۔ اور اللہ تعالیٰ کے قول خَلَقَکُمْ اَطْوَارًا[2] کو پورا کیا۔ اسی کو سیرِ اطواری وجودی انفسی کہتے ہیں۔ اور آفاق میں حقائقِ الٰہیہ اور تنزلاتِ کونیہ کی سیر کو سیرِ اطواری وجودی آفاقی کہتے ہیں۔

---

[1] الرحمٰن ۵۵:۲۹ [2] نوح ۷۱:۱۴

اعتبار:۔ تصوّف میں اس لفظ کا استعمال عموماً حقیقت کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ ہر وہ چیز جو حقیقی نہیں اعتباری ہے۔ ہر وہ چیز جو ظنی، وہمی اور فرضی ہے اعتباری ہے۔

ایک رسی کا ٹکڑا لو۔ اور اس کا ایک سرا اپنے ہاتھ میں رکھو اور دوسرے سرے میں ایک شعلہ یا روشن لٹو باندھو اور تیزی سے رسی کو گھماؤ تو بے شمار دائرے بنتے چلے جائیں گے۔ یہ دائرے سب اعتباری ہیں۔ حقیقۃً ایک ہی نقطہ ہے جو تیزیِ حرکت سے دائرے کی صورت میں نمودار ہو کر اعتبارات کا طلسم پیشِ نظر کرتا ہے۔

صرف حق سبحانہ تعالیٰ ہی ذاتِ حقیقی ہے اور اس کے ماسوائے جو کچھ ہے سب اعتباری ہے۔

تو یقینی و جہاں جملہ گمان من بہ یقین
عدے شد کہ یقیں را یگماں می بینم

ہر تنزل، ہر تعین، ہر تقید اعتباری ہے۔ ساری کائنات اعتبارات ہی کا مجموعہ ہے۔

وجود اندر کمالِ خویش ساریست
تعینہا امورِ اعتباری است
امورِ اعتباری نیست موجود
عدد بسیار و یک چیز است معدود
جہاں را نیست ہستی جز مجازی
سراسر حالِ او لہوست و بازی

کائنات پر نظر ڈالو تو بہت سی چیزیں تمہیں خود بھی نظری دھوکا معلوم ہوں گی۔ آسمان میں جو بے شمار چھوٹے چھوٹے تارے نظر آتے ہیں تمہاری ہی دوربینیں اور تمہاری ہی عقل اور تمہاری ہی علمی تحقیقات تمہیں یقین دلاتی ہیں کہ تمہاری آنکھیں انہیں غلط دیکھتی ہیں۔ یہ تارے چھوٹے نہیں بلکہ بہت بڑے بڑے ہیں جن کا طول و عرض ہزاروں لاکھوں میل کا ہے۔ ان میں شب کے وقت جو روشنی نظر آتی ہے اس کی بابت بھی تمہاری تحقیقات نے تمہیں بتا دیا ہے کہ یہ

روشنی ان کی نہیں ہے بلکہ کہیں اور سے آتی ہے۔ پھر دن میں یہ ستارے نظر نہیں آتے تو عوام سمجھتے ہیں کہ کہیں چلے جاتے ہیں۔ لیکن جو علم و فہم میں عوام سے کسی قدر بڑھے ہوئے ہیں وہ جانتے ہیں کہ دن میں بھی یہ ہمارے سامنے ایسے ہی ہوتے ہیں جیسے کہ رات میں مگر آفتاب کی روشنی ان پر حجاب ڈال دیتی ہے۔ عوام سمجھتے ہیں کہ زمین ایک جگہ پر قائم ہے اور مثل تختۂ مسطح کے بچھی ہوئی ہے اور آفتاب روزانہ طلوع ہوتا ہے اپنی مسافت طے کرتا ہے اور غروب ہو جاتا ہے۔ مگر سائنس کا ہر ادنیٰ طالب علم اپنی پوری قوت سے کہتا ہے اور کہے جاتا ہے کہ عوام کا مشاہدہ بالکل غلط ہے کیونکہ زمین مثل نارنگی کے گول ہے اور ہمیشہ دوہری دوہری گردشوں میں رہتی ہے۔ زمین کی گردش سے آفتاب کی حرکت کا دھوکا ہوتا ہے۔ تم یہ بھی جانتے ہو کہ تمہارے علوم ابھی ناقص ہیں۔ تمہاری دُور بینیں محدود ہیں۔ تمہارے قیاسات آئے دن غلط ثابت ہوتے رہتے ہیں۔ اور تمہاری تحقیقات جملہ امور کی بابت برابر ترقی کرتی چلی جاتی ہیں۔ جس کے یہ معنی ہیں کہ وہ ناقص ہے۔ ابھی تک کامل نہیں ہوئی اور ترقی کی بڑی گنجائش ابھی باقی ہے۔ اگر تمہارے علوم ذرا اور ترقی کر جائیں اور تمہاری عقل میں ایک جدید روشنی کا اضافہ ہو جائے اور اس روشنیِ جدید میں تمہاری مزید تحقیقات آیندہ چل کر تمہیں اس نتیجہ پر پہنچا دے کہ جن امور کو تم حقیقی سمجھے ہوئے ہو وہ سب ظنی، وہمی اور اعتباری ہیں اور جن باتوں پر تم نے اب تک اپنے علم اور تحقیقات کی بنیاد رکھی ہے اُن کی اصلیت کچھ اور ہی ہے تو اس میں کون سے تعجب کی بات ہو گی۔ بس اتنا ہوگا کہ جن خوش نصیب، خوش قسمت اور برگزیدہ ہستیوں کو اس انکشافِ حقیقت کا شرف تم سے صدیوں قبل حاصل ہو چکا ہوگا وہ تمہیں دیکھ کر یہ شعر پڑھ دیں گے ۔ ؎

آنچہ دانا کند، کند ناداں
لیک بعد از خرابیِ بسیار

منجملہ مختلف امور کے مثال کے طور پر ایک اسی بات کو لے لو کہ کائنات میں جو کچھ اب تک ہوا ہے، اور ہو رہا ہے اور ہونے والا ہے وہ باعتبار زمانہ کے بس تین ہی حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے۔ ماضی، حال اور مستقبل۔ ماضی گیا اور وجود نہیں رکھتا۔ مستقبل ابھی آیا نہیں اور

اُس کا وجود اب تک نمودار ہی نہیں ہوا۔ رہا حال جس میں تم اپنے کو پاتے ہو اور جس میں تم مقید ہو اور جس پر تمہاری ہستی کا دارومدار ہے۔ تم جب اور جہاں اور جس حالت میں ہوتے ہو اسی حال کو اپنے اوپر مسلط پاتے ہو۔ ماضی ماضی نہ تھا بلکہ حال تھا، جس وقت کہ تمہیں اپنے آغوش میں لیے ہوئے تھا۔ اور مستقبل مستقبل نہ ہوگا بلکہ حال کی صورت میں آئے گا اور تم سے مصافحہ کرے گا۔ یہی حال وہ نقد وقت ہے جس پر تمہارا قبضہ ہے اور جس کی بنیاد پر تمہیں یہ گمان پیدا ہوتا ہے کہ تم بھی کوئی ہستی رکھتے ہو اور اپنے دَورِ حیات کو پورا کر رہے ہو۔ لیکن ذرا اس حال کی بھی چھان بین کرلو کہ اس کی حقیقت کیا ہے۔ حال ماضی کی نہایت اور مستقبل کی بدایت ہے، دونوں کے درمیان حدِ فاصل اور دونوں میں مشترک ہے۔ جسے تم حال سمجھے ہو اس کے وسط میں ایک باریک سے باریک خط کھینچو تو ایک جانب ماضی اور دوسری جانب مستقبل ہوگا گویا دو موہومات کے اتصال اور انفصال کا نام حال ہے۔ یعنی حال ایک نکتۂ وہمی ہے جو ایک غیر متناہی خطِ مفروضہ پر فرض کرلیا گیا ہے۔ اس نکتۂ وہمی نے تجددِ تعیّنات سے نہر رواں جاری کر رکھی ہے جو سُرعتِ تجدّد سے مثل قطرہائے باران کے ایک نہر جاری متوہّم ہوتی ہے۔

کائنات کے دیگر پہلوؤں پر بھی اسی طرح نظر ڈالی جائے تو مفروضات و موہومات وظنّیات و اعتبارات اور نظری مغالطوں کا ایسا ہی سلسلہ ہر طرف پھیلا ہوا نظر آئے گا۔ اور ثابت ہو جائے گا کہ یہ ساری کائنات ایک عظیم الشان خواب ہے۔ نمودِ بے بود ہے

ہستیم جُملہ خیالست کامثالِ سراب!
بالیقین من نیم و وہم و گمانم باقیست
(نیازؔ)

کائنات کی اعتباری ہونے کی حقیقت سے کسی قدر آگاہ ہونے کے لیے مندرجہ ذیل تمثیل کسی حد تک مفید ثابت ہوگی۔

تمثیل

اگر تم حُسنِ تخیل رکھتے ہو اور اس تخیل میں کسی قدر قوت اور قیام اور استقلال بھی ہے تو تم

اپنی آنکھیں بند کر کے ایک نئی دُنیا اپنے تصوّر میں ایجاد کرو یا چھوٹے پیمانے پر ایک شہر یا ایک باغ و محل اور اُس کے مکیں یا ایک مجلس ہی کا نقشہ اپنے تخیل کی آنکھ کے سامنے کھینچو اور اُسے کچھ دیر قائم رکھو تو تمہیں اپنی نگاہِ تخیل کے سامنے اپنی پیدا کی ہوئی دُنیا جیتی جاگتی، چلتی پھرتی، ہنستی بولتی، روتی چیختی، چلاتی، کھاتی پیتی دکھائی دے گی۔ تمہاری یہ مخلوقِ مجازی تمہاری ہی قوت سے قائم ہے۔ تمہارے ہی تخیل کی موجیں کسی کو ہست اور کسی کو نیست کرتی ہیں۔ کسی کو ہنساتی، کسی کو رُلاتی ہیں۔ کسی کو عزت دیتی ہیں کسی کو ذلت، تمہارے ہی خیال نے اس دُنیا کو وجود بخشا اور تمہارا ہی خیال اسے عدم کی جانب لے جاتا ہے۔ تمہارا ہی خیال اسے ہر طرف سے گھیرے ہوئے ہے۔ کسی دُوسرے کا اس میں دخل نہیں۔ بلکہ تمہاری اس دُنیا میں جسے تم نے ہی پیدا کیا ہے، تمہارے خیال کے سوائے کسی اور چیز کا وجود ہی نہیں۔ تمہارے ہی خیال نے کہیں کوئی صورت اختیار کی، کہیں کوئی، کہیں بادل کی صورت میں گرجا، کہیں بجلی کی صورت میں چمکا، کہیں مینہ کی صورت میں برسا، کہیں آگ کی صورت میں بھڑکا، کہیں گل بنا کہیں بُلبُل، کہیں ناز کہیں نیاز۔ کہیں حسن کہیں عشق، کہیں طالب کہیں مطلوب، کہیں ناظر کہیں منظور، تم نے جو چاہا کیا۔ کوئی تمہیں روکنے والا نہیں۔ تم نے جو ارادہ کیا فوراً پورا ہوا۔ کوئی رُکاوٹ سدِ راہ نہ ہوئی۔ کسی آلہ یا ذریعہ یا معاون و مددگار کے تم محتاج نہ ہوئے۔ اس کام میں تمہارا کوئی شریک نہیں۔ اپنی اس دُنیا کی تخلیق میں تمہیں کوئی شے اپنے باہر سے نہیں لانی پڑی۔ اس کی ہر چیز میں تم نے اپنے کو ڈھونڈھا اور اپنے ہی کو پایا۔ اپنے ہی حسنِ تخیل کی سیر کی اور اپنی ہی مستیوں میں سرشار رہے۔ بایں ہمہ تم میں کوئی تغیر نہ واقع ہوا۔ نہ اُس دُنیا کی بارش نے تمہیں بھگویا، نہ اس کی آگ نے تمہیں جلایا۔ نہ اس کی نجاستوں نے تمہیں نجس کیا، نہ اس انقلاب نے تمہیں منقلب کیا، نہ اس کی ہستی سے تم ہست ہوئے، نہ اس کی نیستی سے تم نیست ہوئے، نہ اس کے وجود میں آنے سے تم میں کوئی چیز کم ہوئی، نہ اس کے معدوم ہونے کے بعد تم نے اپنے میں کوئی زیادتی پائی۔ تم جیسے تھے ویسے ہی رہے۔ تم اس سے بالکل مستغنی ہو۔ گو وہ تم سے کسی طرح مستغنی نہیں۔ تم اس دُنیا سے نہ متحد ہو نہ منفصل۔ نہ تم اس میں حلول کیے ہوئے ہو نہ وہ تم میں حلول کیے ہوئے

ہے۔ اس کا کوئی وجود ہی نہیں جو حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال کی گفتگو تک درمیان میں آ سکے۔ اس کا وجود محض اعتباری ہے اور تم سے قائم ہے۔ تم نے جب تک چاہا اسے قائم رکھا اور جب چاہا سارا کھیل بگاڑ دیا۔ مگر باوجود اس کے تم سے زیادہ کوئی چیز اس کے قریب نہیں۔ تم جس قدر اپنے سے قریب ہو اسی قدر اپنے تخیل سے قریب ہو اور جس قدر اپنے تخیل سے قریب ہو اسی قدر اپنے تخیل کی لہروں سے قریب ہو۔

"مَنْ عَرَفَ نَفْسَهٗ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهٗ"

اب اپنے خود ساختہ گھروندے سے نکلو اور خدا کی پیدا کی ہوئی عظیم الشان کائنات پر نظر ڈالو۔ ع

چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک

کجا تم کجا وہ ذاتِ مقدس۔ تم محدود وہ لامحدود۔ تم ہر بات کی قدرت نہیں رکھتے۔ وہ ہر بات کی قدرت رکھتا ہے۔ تم بعض باتیں چاہتے ہو مگر نہیں کر سکتے۔ وہ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اس کا چاہنا ہی امرِ کن ہے اور اس کا امر کرنا ہی کام کا ہو جانا ہے۔ تم نے ایک محدود اور چھوٹی سی دُنیا بنائی اور تھک گئے۔ اس نے ایک عجیب و غریب اور عظیم الشان دُنیا بنا کر کھڑی کر دی اور نہ تھکا نہ آئندہ تھکے۔ تم شاید اپنی دُنیا کے لیے بہت سے نمونے باہر سے لائے۔ وہ کوئی نمونہ اور کوئی چیز باہر سے نہیں لایا۔ تمہاری پیدا کردہ دُنیا کا وجود صرف تمہیں تک محدود رہا اور تم میں اتنی قدرت بھی نہ ہوئی کہ تم اس کے باشندوں کو احساسِ حیات بخشو کہ وہ بھی اپنے کو جیتا جاگتا، چلتا پھرتا، ہنستا بولتا محسوس کر سکیں۔ اس نے یہ سب کچھ بلکہ اس سے بھی بہت زیادہ کر دکھایا۔ جو دُنیا تم نے بنائی اس سے تمہارے حسنِ تخیل اور تمہاری وسعتِ نظری، حُسنِ ترتیب و سلیقہ اور انتظامی قابلیت پر روشنی پڑتی ہے۔ جو دُنیا اس نے ایجاد کی اس سے اس کی وسعتِ قدرت اور اس کے جمال و جلال اور اس کے کمالاتِ لامتناہی کا پتا چلتا ہے۔ گویا تمہاری دُنیا ایک آئینہ تھی جس میں تمہارے کمالات رونما تھے۔ اور اس کی دُنیا ایک آئینہ ہے جس میں اس کے کمالاتِ لامتناہی جھلک رہے ہیں۔

"دریں دریا کہ من غرقم نہ من ہستم نہ دریا ہم
نہ داند ہیچ کس ایں سِر مگر آں کو چنیں باشد"

دُوسرا استعمال

لفظ اعتبار کا ایک اور بھی استعمال ہے جو تصوف کی کتابوں میں پایا جاتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ عارف کسی وقت کوئی آیتِ قرآنی یا حدیثِ نبوی سنتا ہے تو اُس کا ذہن کسی معرفت کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ اگرچہ بظاہر عبارتِ نص اور اشاراتِ نص اور ایمائے نص سے اُس معرفت کی جانب دلالت وضعی نہ پائی جاتی ہو۔ اس انتقالِ ذہنی کو اعتبار کہتے ہیں۔

مثلاً کوئی شخص لیلیٰ مجنوں کا قصہ پڑھ رہا ہے اور ایک عاشق اُس قصہ کو سنتے ہی بیتاب ہو گیا یا اُس پر گریہ طاری ہو گیا یا اُس میں مستی پیدا ہو گئی۔ وہ خود مجنون نہیں۔ نہ لیلیٰ پر عاشق ہے نہ اُس کے دردِ عشق کا قصہ پڑھا جا رہا ہے۔ نہ اس قصہ سے کوئی استدلال یا کچھ استنباط کیا گیا ہے۔ بلکہ اس قصہ سے اُس عاشق کو اپنے واقعات یاد آ گئے۔ اور ان واقعات اور حالات میں اُسے اپنے واقعات اور حالات سے تعلق یا کسی قدر مناسبت نظر آئی اور دفعۃً اس کی حالت میں تغیر واقع ہو گیا۔ گویا یہ تغیر اُس عاشق کی اندرونی کیفیات کے مشتعل ہونے سے وقوع میں آیا اور اُس کے مقام سے پیدا ہوا۔ اور لوگوں نے بھی اُس قصہ کو سنا مگر ان کے حالات متغیر نہ ہوئے۔

یا مثلاً کسی نے یہ حدیثِ نبوی ﷺ بیان کی کہ "جس گھر میں کتا اور تصویر ہو اُس میں رحمت کا فرشتہ نہیں آتا۔" اور یہ سن کر ایک صوفی جو تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن میں منہمک ہے بول اٹھے کہ سچ ہے۔ جس خانۂ قلب میں حرصِ دُنیا کا کتا اور ماسویٰ کی تصویر ہو اُس میں قدس کا فرشتہ نہیں آتا۔ تو اس قسم کا انتقالِ ذہنی بالکل جائز ہوگا۔

یا مثلاً کسی نے قرآن کی یہ آیت پڑھی۔

اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً

(النمل ۲۷:۳۴)

"یعنی تحقیق بادشاہ جب داخل ہوتے ہیں کسی شہر میں تو خراب کرتے ہیں اس کو اور کردیتے اس کے عزت داروں کو ذلیل۔"

اور اس سے ایک سالک کو یہ تنبیہ حاصل ہوئی کہ جب سلطانِ ذکر شہرِ بدن میں داخل ہوتا ہے تو بدن کو تاخت وتاراج سے زیروزبر کردیتا ہے اور نفس کو جو کہ باعزت تھا ذلیل کردیتا ہے۔

یا کسی نے ان کیفیات کو جو سلطان الذکر سے روح و بدن میں پیدا ہوتی ہیں سورۃ اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزَالَهَا [1] پر منطبق کردیا۔

یا سلیمان علیہ السلام اور بلقیس کے قصہ [2] میں کسی نے ہدہد کو قوتِ متفکرہ۔ اور شہرِ سبا کو مدینۂ جسد۔ اور سلیمان علیہ السلام کو دل۔ اور بلقیس کو نفس۔ اور اَلَّذِی عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ [3] کو عقلِ فعال۔ اور عرشِ بلقیس کو طبیعتِ مدنیہ سے تشبیہ دی تو اس قسم کے جملہ انتقالات ذہنی اعتبار کی قبیل سے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحبؒ اپنی کتاب الطاف القدس میں تحریر فرماتے ہیں کہ

"آگاہ رہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صنعتِ اعتبار کو تدبرِ قرآن کے وقت نگاہ رکھا ہے اور اس کے موافق ایک دریا چھوڑ دیا ہے اور یہ علم اس کتاب (یعنی الطافِ قدس) کے لائق نہیں۔ غرضیکہ اعتبار ایک فن ہے، بہت بڑا اور عمدہ اور بہت وسیع میدان امید کا، کہ تفسیر عرائس اور حقائقِ سلمی اور اکثر کلامِ شیخ اکبر اور شیخ الشیوخ سہروردیؒ سب اسی مقولۂ اعتبار سے ہیں۔"

اعتدال: نفسِ ناطقۂ انسانی میں دو قوتیں ہیں۔ ادراک اور تحریک۔ ان دونو قوتوں کی دو دو اقسام ہیں۔ ادراک کی دو قسمیں یہ ہیں: (۱) ادراک بقوتِ فطری۔ اور (۲) ادراک بقوتِ عملی۔

تحریک کی دونوں قسمیں یہ ہیں: (۱) تحریک بقوتِ شہوی۔ اور (۲) تحریک بقوت غضبی۔

---

[1] الزلزال ۹۹:۱۔ [2] یہ قصہ سورۃ النمل کے دوسرے اور تیسرے رکوع میں حق تعالیٰ نے بیان فرمایا ہے۔ [3] النمل ۲۷:۴۰۔

یہ سب مل کر چار مختلف قوتیں ہوئیں۔ (۱) فطری۔ (۲) عملی۔ (۳) شہوی۔ (۴) غضبی۔ ان چاروں مختلف قوتوں میں اعتدال اور تناسب رکھنا باعثِ فضیلت ہے۔

قوتِ فطری کی تہذیت کو حکمت کہتے ہیں۔

قوتِ عملی کی تہذیب کو عدالت کہتے ہیں۔

قوتِ غضبی کی تہذیب کو شجاعت کہتے ہیں۔

قوتِ شہوی کی تہذیب کو عصمت کہتے ہیں۔

اخلاق کے اصولِ اربعہ میں اعتدال کو محمود اور افراط و تفریط کو مذموم قرار دیا گیا ہے۔ یہی حدِ وسط جو افراط و تفریط سے بچی ہوئی ہے صراط المستقیم ہے جس کے دونوں جانب دوزخ ہے اور درمیانی خطِ مستقیم سیدھا جنت کو گیا ہے۔ حسن بھی اسی اعتدال اور حدِ اوسط کا نام ہے۔ یہی اعتدال اور تناسب مختلف اور متضاد اجزاء کی ترکیب میں مساوات پیدا کر کے مرکب چیز میں ہیئتِ وحدانی پیدا کر دیتا ہے اور بدن اور رُوح جیسی مختلف الخاصیت اشیاء کو مجتمع کر کے ایک دُوسرے میں ایسا پیوند کر دیتا ہے کہ ایک بسیط الذات شی پیدا ہو جاتی ہے۔ جسے نفسِ ناطقہٗ اِنسانی کہتے ہیں۔

اعتکاف: قلب کو دُنیا کے مشاغل سے فارغ کر کے اللہ تعالیٰ کی طرف رجوع کر دینا۔

اعیانِ ثابتہ: صورِ معانی۔ صورِ علمیہٗ حق تعالیٰ جو جمیع موجوداتِ غیب و شہادت پر شامل ہیں۔ آئینۂ عالم جو کہ علمِ الٰہی میں قبل تخلیق موجود تھا اور اب بھی موجود ہے اور آیندہ بھی موجود رہے گا۔

اسماء وصفات کی وہ صورتیں جو علمِ حق تعالیٰ میں ہیں اعیانِ ثابتہ کے نام سے موسوم ہیں اور اسماء وصفات کی وہ صورتیں اور وہ مظاہر جو خارج میں وجودِ عینی رکھتے ہیں اعیانِ ممکنات کے نام سے موسوم ہوتے ہیں۔

آغوش: احاطۂ وجود۔

آفتاب: اس سے عموماً رُوح مراد لی جاتی ہے کیونکہ رُوح بدنِ اِنسانی میں آفتاب کے اور

نفس حجاب کے مشابہ ہے۔

افتادگی: حالات اور کیفیات کا مخفی نہ رہ سکنا بلکہ ظاہر ہو جانا۔

افعالِ الٰہی: جملہ افعالِ الٰہی آثار ہیں قدرتِ الٰہی کے۔ اور جملہ افعال، وہ جزوی ہوں خواہ کلی حقیقۃً حق تعالیٰ ہی کی طرف منسوب ہیں۔ مگر جزویات بوجہ اپنی احتیاج اور ضرورت کے، اور بلحاظ اپنے ظہورِ دفعاتی کے، زمانہ سے متعلق ہیں۔ اس لیے جزویات تدبیر کی جہت سے بندے کی طرف منسوب ہیں۔ اور کلیات تقدیر کی جہت سے حق تعالیٰ کی طرف منسوب ہیں۔

یَفْعَلُ مَا یَشَآءُ[1] ـــــ اور یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ۔

"کرتا ہے جو چاہتا ہے ـــــ اور حکم دیتا ہے جس کا کہ ارادہ کرتا ہے۔"

انسان اپنے فعل کو عمل میں لانے کے لیے مادہ، مدت، آلہ، غرض، مقصد، قوت اور حرکت کا محتاج ہے۔ مگر حق تعالیٰ مادہ، مدت، آلہ، حرکت وغیرہ سب کا خالق ہے اور اپنے افعال میں ان جملہ اسباب سے مستغنی ہے۔ مثلاً انسان کو ایک صندوق بنوانے کی ضرورت ہے تو اُسے لکڑی اور لوہے کی ضرورت پیش آئے گی۔ پھر وہ ایک بڑھئی یا کاریگر کا محتاج ہوگا۔ پھر اس کاریگر کے لیے آلات اور اوزار کی ضرورت ہوگی۔ پھر ایک نمونہ ذہن میں اور خارج فی الذہن ہونا چاہیے۔ جس کے مطابق وہ صندوق بنایا جائے۔ پھر کاریگر اپنی قوت اور اپنا وقت صندوق کے بنانے پر صرف کرے گا اور اپنے ہاتھوں کو حرکت میں لائے گا اور محنت و مشقت کرے گا۔ کاریگر اُجرت کا خواہشمند تھا جس کے حصول کی لالچ اور کوشش میں اُس نے اس مشقت کو گوارا کیا۔ حق تعالیٰ ان اسباب میں سے کسی کا بھی حاجتمند نہیں۔ وہ بغیر اسباب کے جو چاہتا ہے پیدا کرتا ہے۔ اُس نے اپنی قدرت کا بھی اظہار فرمایا اور اپنی حکمت کا بھی۔ قدرت کے اظہار کے لیے تو اُس نے جو چاہا بلا اسباب کے پیدا کر دیا۔ اور حکمت کے اظہار کے لیے اس نے مادہ پیدا کیا، آلہ بنایا، زمانہ پیدا کیا، حرکت پیدا کی، اور ان کو اسباب قرار دے کر جن اشیاء کو چاہا ان اسباب کے ذریعہ پیدا کیا مگر حقیقۃً خود ہی ہر چیز کا فاعل ہوا۔

---

۱ الحج ۲۲:۱۸ ۲ المائدہ ۵:۱

افعالِ الٰہی کے کئی مرتبے ہیں:

ابداع

پہلا مرتبہ ابداع ہے۔ ابداع کہتے ہیں بغیر واسطہ یا وسیلہ کے کسی چیز کے پیدا کرنے کو۔ جیسے کہ اس نے عقلِ اوّل کو بلا کسی واسطہ کے ایجاد کیا۔ اِنسان میں یہ قدرت نہیں۔

خلق

دُوسرا مرتبہ خلق کا ہے۔ یعنی ایک واسطے سے دُوسری چیز پیدا کرنا، جیسے کہ حق تعالیٰ نے بلا واسطہ اور بلا کسی وسیلہ کے عقلِ اوّل کا ابداع فرمایا۔ پھر عقلِ اوّل کے وسیلہ سے نفسِ کل کو خلق فرمایا۔

صنعت

تیسرا مرتبہ صنعت کا ہے۔ جو خلق کے بھی نیچے ہے۔ پھر صنعت بھی دو طرح کی ہوتی ہے۔ ایک یہ کہ کسی چیز کو دُوسری چیز کے ساتھ ترتیب دے دی جائے یا اس کی صورت میں کوئی تبدیلی کردی جائے۔ جیسا کہ نجاری، خیاطی، نوربافی وغیرہ میں ہوتا ہے۔ اس قسم کی صنعت میں اسمِ صانع بندہ اور خُدا کے درمیان مشترک ہے۔ جب بندہ کسی چیز کو بنائے گا تو اسے خالق نہ کہا جائے گا۔ بلکہ صانع کہا جائے گا۔ اس اشتراکِ اسمِ صانع سے وہ اشتراک مراد نہیں جو مستلزمِ شرک ہے۔ بلکہ یہ ایک اصطلاحی استعمال ہے اور اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی صنعت کا بندہ پر ایسا پرتو ڈالا ہے کہ بندہ بھی اپنے محدود دائرہ میں خُدا کی دی ہوئی اس قوت سے صناعی کا کام لے سکتا ہے۔

دوسری قسم صنعت کی یہ ہے کہ کسی چیز کو ایجاد کیا جائے اور اُسے عدم سے وجود میں لایا جائے۔ یہ بات خُدا ہی کے لیے مخصوص ہے۔ صُنۡعَ اللّٰهِ الَّذِیۡۤ اَتۡقَنَ كُلَّ شَیۡءٍ[1]...... وَاللّٰهُ صَانِعُ كُلِّ شَیْءٍ۔ اس صورت میں صانع کے معنی خالق اور صُنع کے معنی خلق کے ہوں گے۔ فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحۡسَنُ الۡخٰلِقِیۡنَ[2]

---

[1] النمل ۲۷:۸۸ [2] المومنون ۲۳:۱۴

فعل

چوتھا مرتبہ افعالِ الٰہی کا وہ ہے جسے عام طور پر فعل کہتے ہیں یہ مرتبہ صنع کے قریب مگر اس سے کسی قدر نیچا ہے۔ کیونکہ صانع کو تو کبھی فاعل کہہ بھی دیتے ہیں۔ مگر فاعل کو صانع کبھی نہیں کہتے۔

عمل

فعل سے نیچے عمل کا مرتبہ ہے۔ فاعل خودمختار ہوتا ہے۔ لیکن عامل خودمختار نہیں ہوتا۔ بلکہ فاعل کا مطیع ہوتا ہے۔ هُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهٖ[1] (وہی قاہر ہے اپنے بندوں پر) درحقیقت فاعل خُداوند تعالیٰ ہے۔ اور عامل اس کی عبادت کرنے والا اور اس کا مطیع بندہ ہے۔ صنع اور فعل لوازماتِ ربوبیت سے ہیں اور خلق اور ابداع ملحقاتِ الٰہیت سے۔

اقسام افعالِ الٰہی

اللہ تعالیٰ کے افعال دو اقسام پر منقسم ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ ظاہری محسوس ہیں۔ باطنی معقول ہیں۔ آسمان، زمین، پہاڑ، عناصر و مرکبات، معدنیات، نباتات، حیوانات، انسان وغیرہ محسوسات میں شامل ہیں جو حق تعالیٰ کے افعالِ ظاہری کی نشانیاں ہیں۔ یہ افعالِ ظاہرہ آیاتِ باطنہ کا آئینہ ہیں اور اُن کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔ گویا افعالِ محسوسہ وہ صورتیں ہیں جن میں حقائقِ باطنہ اس طرح پوشیدہ ہیں جس طرح الفاظ میں معنی۔ اس لیے حقائق کے مطالعہ اور اسرارِ باطنہ تک رسائی کے لیے صورِ محسوسہ بمنزلہ حروفِ تہجی کے ہیں۔ اُستاد جب اپنے شاگرد کو پڑھانا چاہتا ہے تو سب سے پہلے حروفِ تہجی ہی کا سبق دیتا ہے۔ جب شاگرد حروف پر حاوی ہو جاتا ہے تب اُسے حروف کی ترکیب اور الفاظ بنانے کے قاعدے سکھلائے جاتے ہیں۔ اس کے بعد طالب علم کو کتابوں کے مخفی ذخیروں تک رسائی ہوتی ہے۔ طبیعتِ انسانی کا میلان حس کی جانب زیادہ ہے اور ذہنِ انسانی بہ نسبت معقولات کے محسوسات سے

---

[1] (الانعام ۶:۱۸)

زیادہ قریب ہوتا ہے۔اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کے باطنی کمالات کے اظہار کے لیے اپنے بندوں کو پہلے اپنی قدرت کے آثارِ حسی کی جانب توجہ دلائی۔فرماتا ہے کہ

اَفَلا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ وَاِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ وَاِلَی الْاَرْضِ کَیْفَ سُطِحَتْ ۝......

(الغاشیۃ ۸۸: ۱۷-۲۰)

"یہ لوگ کیا اونٹ کی طرف نظر نہیں کرتے کہ اُس کی پیدائش کس طرح کی گئی ہے۔اور آسمانوں کو نہیں دیکھتے کہ انہیں کیسا بلند کیا گیا ہے۔اور پہاڑوں کو نہیں دیکھتے کہ وہ کیسے جمائے گئے ہیں۔اور زمین کو نہیں دیکھتے کہ وہ کیسی بچھائی گئی ہے۔"

قدرت کی ان نشانیوں میں سب سے پہلے اونٹ کا ذکر آیا ہے جو بہ لحاظ کثرتِ منفعت و رفاقت و اطاعت اور نرم دلی کے صاحبِ ایمان سے اقرب ہے۔چنانچہ رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ

اَلْمُؤْمِنُوْنَ هَيِّنُوْنَ لَيِّنُوْنَ كَالْجَمَلِ الْاَنِفِ اِنْ قِيْدَ انْقَادَ وَ اِنْ اُنِيْخَ عَلٰى صَخْرَةٍ اِسْتَنَاخَ...... (الترمذی)

"مومن نرم مزاج اور نرم دل ہیں مانند سدھے ہوئے اونٹ کے کہ جب اسے چلائیں تو چلنے لگتا ہے اور جب کسی پتھر کے پاس بٹھائیں اترنے کے لیے تو بیٹھ جاتا ہے۔"

اس شریف النفس جانور کے ذکر کے بعد آسمان کا ذکر آیا ہے جس کی علویت و رفعت و لطافت اور جس کے عجائبات ہر سمجھ دار شخص کے لیے قابلِ غور ہیں۔اس کے بعد زمین کا ذکر آیا ہے جو اپنے اندر جواہرات و معدنیات کے خزانے رکھتی ہے اور ان کی حفاظت کرتی ہے اور جس میں روئیدگی کی صلاحیت ہے اور جس کے اخلاق کا دسترخوان ہر نیک و بد کے لیے یکساں فراخ

دلی کے ساتھ پھیلا ہوا ہے۔ پھر پہاڑوں کا ذکر ہے جن کا وقار اور استحکام اور جن میں مفید اور منفعت بخش چیزوں کے ذخیرے قابلِ غور ہیں۔ اونٹ کے تحت میں تمام حیوانات آ گئے۔ آسمان کی جانب اشارے سے تمام چیزیں پیش کر دی گئیں جو آسمانوں میں شامل ہیں۔ زمین کے ذکر میں وہ تمام باتیں شامل ہیں جو زمین میں پائی جاتی ہیں۔ اور پہاڑوں میں وہ سب کچھ آ گیا جو پہاڑوں میں ہوتا ہے۔ گویا ان چار چیزوں کے ذکر میں اجمالاً قدرتِ الٰہی کے تمام آثار آ گئے۔ اجمالاً کا لفظ اس لیے استعمال کیا ہے کہ قدرتِ الٰہی کے آثار کے تمام جزئیات کا تفصیلی احصاء محال ہے۔ افعالِ باری تعالیٰ لامحدود ہیں۔ جس قدر افعال اس سے ظہور پذیر ہوتے ہیں سب اس کی نعمتیں ہیں۔ سب سے بڑی نعمت کسی چیز کو اس کا وجود عطا فرمانا ہے۔ پھر شرف اور کمال کا عنایت کرنا بھی نعمت ہے۔ اُس کی نعمتوں اور اُس کے افعال کا شمار کرنا قوتِ بشری سے باہر ہے۔

وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰهِ لَاتُحْصُوْهَا ۭ[1]

''اگر تم اللہ کی نعمتوں کو گننا چاہو تو اُن کا شمار نہ کر سکو گے۔''

نعمائے باطنی

اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جو ظواہرِ عالم کی طرف نظر کرنے کا حکم دیا بوجہ اس کے کہ یہ چیزیں حواس وفہم سے اقرب ہیں تو اُس کے یہ معنی نہیں کہ امور باطنی کی جانب نظر ڈالنے سے انہیں روک دیا ہو۔ اللہ کی نعمتیں پوری نہیں ہوتیں جب تک کہ ظاہر کے ساتھ باطن کو بھی شامل نہ کیا جاوے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً ۭ (لقمان ۳۱:۲۰)

''کیا نہیں دیکھا تم نے یہ کہ اللہ نے مسخر کیا واسطے تمہارے جو کچھ بیچ آسمانوں کے ہے اور جو کچھ بیچ زمین کے ہے۔ اور پورا کیا اوپر تمہارے اپنی ظاہری اور باطنی نعمتوں کو۔''

---

[1] (ابراہیم ۱۴:۳۴)

تکمیلِ ایمان کے ذرائع

محسوسات کے پردہ میں معقولات نمایاں ہیں۔ جُملہ آثارِ ظاہری اپنے دامنوں میں آیاتِ باطنی لپیٹے ہوئے ہیں۔ جب تک ان آیاتِ باطنی تک نظر نہیں پہنچتی ایمان کامل نہیں ہوتا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَاِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ اٰيٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِيْمَانًا[۱]

"جب مومنوں کے سامنے اُس کی آیتیں پڑھی جاتی ہیں تو ان کے ایمان کو وہ بڑھا دیتی ہیں۔"

اور فرماتا ہے:

وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِيْنَ ۝[۲]

"اور اسی طرح دکھاتے ہیں ہم ابراہیم (علیہ السلام) کو بادشاہت آسمانوں کی اور زمین کی تاکہ وہ (پختہ) یقین لانے والوں میں ہو جائیں۔"

و نیز فرماتا ہے:

سَنُرِيْهِمْ اٰيٰتِنَا فِي الْاٰفَاقِ وَفِيْٓ اَنْفُسِهِمْ حَتّٰى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ اَنَّهُ الْحَقُّ ط[۳]

"عنقریب ہم اُن کو آفاق میں اور اُن کے نفسوں میں اپنی نشانیاں دکھلا دیں گے تاکہ اُن پر ظاہر ہو جائے کہ تحقیقی طور پر وہ حق ہے۔"

صوفیائے کرام میں سیرِ انفسی اور سیرِ آفاقی کی جو اصطلاحیں مروج ہیں ان کی سند اسی آیتِ قرآنی سے حاصل ہوتی ہیں۔

انفس و آفاق

نفسِ انسانی مع اپنے ظاہر و باطن کے انفس سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور اس کے ملاحظہ و مطالعہ کو سیرِ انفسی کہتے ہیں۔ کائنات میں جو کچھ از قسم ظاہر و باطن ہے آفاق ہے اور اُس سے

---

۱ الانفال ۸:۲ ۲ الانعام ۶:۷۵ ۳ حم السجدة ۴۱:۳۵

بطریقِ کشف و شہود آ گاہ ہونا سیرِ آفاقی ہے۔ چونکہ عالم حقیقتِ انسانی ہی کا ظہورِ تفصیلی ہے آفاق میں جو کچھ ہے وہ سب اجمالی طور پر انفس میں بھی ہے۔ جو کچھ یہاں ہے وہی وہاں ہے۔ اور جو کچھ وہاں ہے وہی یہاں ہے۔ صرف اجمال و تفصیل کا فرق ہے۔ سیرِ انفسی سیرِ اجمالی ہے اور سیرِ آفاقی سیرِ تفصیلی۔ انفس و آفاق اللہ تعالیٰ کی نشانیوں کے محل و منظر ہیں جن سے حق تعالیٰ کا پتا چلتا ہے۔ جس نے ان نشانیوں کے دیکھنے کی صلاحیت پیدا کر لی اور حق تعالیٰ کی ظاہری و باطنی قوتوں کو جو پہچاننے لگا اُس نے اپنے ایمان کی تکمیل کی اور انسان ہونے کا حق ادا کیا لیکن جو اس مرتبہ تک پہنچنے سے رہ گیا وہ اِنسانیت سے گر گیا اور جانوروں سے بھی بدتر ہو گیا۔

اِنَّ شَرَّ الدَّوَآبِّ عِنْدَاللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِيْنَ لَايَعْقِلُوْنَ ۝[1]

"بلاشبہ جانوروں سے بدتر خُدا کے نزدیک وہ بہرے گونگے ہیں جو عقل نہیں رکھتے۔"

اِنسان خلافتہً فاعل ہے

اللہ تعالیٰ نے پہلے ان نشانیوں کے دیکھنے کا حکم دیا جو آفاق میں ہیں۔ پھر اُن کا جو نفوس میں ہیں تا کہ آفاق و انفس دونوں کی نشانیاں جمع ہو جائیں۔ پھر اپنے افعال میں سب سے زیادہ لطیف اور چیدہ افعال کو قالبِ اِنسانی کے اندر ظاہر فرمایا۔ حیات، حسِ حقیقی، حسِ مشترک۔ حرکتِ اصلی، حرکتِ فروعی، تمیز، تذکیر، حفظِ خیال، فکر، وہم، وغیرہم وہ باطنی قوتیں ہیں جن میں حق تعالیٰ ہی کے افعالِ خفیہ کا انعکاس پایا جاتا ہے۔ چنانچہ حق تعالیٰ نے بوجہ اُن قوتوں کے جو کہ اُس نے اِنسان کو مرحمت فرمائی ہیں فعل کو اِنسان سے منسوب فرما دیا۔ اور حقیقتِ فعل کو اپنے ہی سے نسبت دی۔ منبع و مخزن ان تمام قوتوں کا اللہ ہے اس لیے فاعلِ حقیقی وہی ہے۔ اِنسان اُس کا خلیفہ اور نائب ہے۔ اور اللہ کی طرف سے افعال پر فاعل بنایا گیا ہے۔ اس لیے خلافتہً اور نیابتہً فاعل اِنسان ٹھہرا۔ اور اُس کے لیے صنعت کا بھی دروازہ کھول دیا گیا۔ خلیفہ کا کام ملک میں امن و اِنتظام قائم رکھنا اور مالکِ حقیقی کی نیابت کا انجام دینا ہے۔ چونکہ ان خدمات کے انجام

---

[1] الانفال ۸:۲۲

دینے کے لیے چند قوتوں اور اختیارات کی ضرورت تھی وہ چیزیں سب اِنسان کو عطا ہوئیں۔ معلومات بہم پہنچانے کے وسائل، نیک و بد کی تمیز، ارادہ، قوت، ارادہ کو عمل میں اور قوت کو حرکت میں لانے کا اختیار یہ سب کچھ اور اُن کے علاوہ رہنمائی بندہ کو مرحمت فرمائی گئی۔ ان عنایات اور اُن قوتوں کے بے جا اور غلط اِستعمال کی ذمہ داری لازمی طور پر بندہ ہی پر عائد ہوئی۔ چنانچہ وہ اپنے افعال کا ذمہ دار قرار پایا۔ اپنی قوتوں کے صحیح استعمال میں جدوجہد کرنا اُس کا کام ہے۔ اور اس جدوجہد میں کامیابی انعامِ الٰہی ہے۔

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا[1]

''اور جن لوگوں نے کہ جدوجہد کی ہماری راہ میں یقیناً ہم دکھا دیں گے ان کو اپنی راہ۔''

افقِ اعلیٰ: روح کا انتہائی مقام ہے۔

افقِ مبین: قلب کا انتہائی مقام ہے۔

القاء۔ الہام۔ وحی: ہر وہ چیز جو بطریقِ استدلال حاصل نہ کی گئی ہو۔ بلکہ قلبِ سالک پر حق تعالیٰ کی جانب سے یقینِ کامل کے ساتھ وارد ہوئی ہو۔ القاء ہے یا الہام ہے یا وحی ہے۔ ابتداءً سالک کے قلب پر خطراتِ رحمانی وارد ہوتے ہیں۔ انتہا میں جا کر حق تعالیٰ سے مکالمت کا شرف حاصل ہوتا ہے۔ ابتدائی حالت کو القا اور انتہائی حالت کو الہام اور وحی کہتے ہیں۔ اولیاء اللہ کو الہام ہوتا ہے۔ انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر وحی نازل ہوتی ہے۔ الہام حق تعالیٰ کی جانب سے بندہ پر بلا کسی فرشتہ کی وساطت کے اُس جہت سے فائز ہوتا ہے جو حق تعالیٰ کو ہر موجودات کے ساتھ ہے۔ وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيْهَا[2] (اور واسطے ہر کسی کے ایک جہت ہے کہ وہ منہ پھیرتا ہے اس طرف) نے اسی جہت کی جانب اشارہ فرمایا گیا ہے۔ وحی فرشتہ کے واسطہ سے ہوتی ہے۔ اسی بنا پر حدیثِ قدسی کو وحی و قرآن نہیں کہتے۔ وحی کشفِ شہودی و معنوی دونوں ہے۔ الہام صرف کشفِ معنوی ہے۔ وحی مخصوص بہ نبوت ہے اور ظاہر سے متعلق ہے اور تبلیغ کے ساتھ مشروط ہے۔ الہام ولایت سے مخصوص ہے اور تبلیغ کے ساتھ مشروط نہیں۔

---

[1] العنکبوت ۲۹:۶۹ [2] البقرۃ ۲:۱۴۸

یہ اجمال کسی قدر تفصیل کا محتاج ہے جو حسب ذیل ہے:

حق تعالیٰ کا تعلق کائنات کے ساتھ اس نوع کا نہیں جس نوع کا تعلق کہ ایک گھڑی ساز یا گھڑی رکھنے والے کا گھڑی کے ساتھ ہوتا ہے۔ گھڑی ساز گھڑی کے کل پرزوں کو بناتا ہے درست کرتا ہے اور انہیں ترتیب دے کر گھڑی کو چلا دیتا ہے اور اس کے بعد گھڑی سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ یا گھڑی رکھنے والا رات دن میں ایک بار گھڑی کو چابی دیتا ہے اور چوبیس گھنٹہ تک کے لیے فراغت پالیتا ہے۔ گھڑی خود بخود چلتی رہتی ہے اور دوسرے دن تک اپنی رفتار قائم رکھنے کے لیے اپنے مالک کے چابی دینے یا گھڑی ساز کی نگرانی کی محتاج نہیں ہوتی۔ حق تعالیٰ کو کائنات کے ساتھ اس قسم کا تعلق نہیں۔ بلکہ کائنات اپنی ابداع اور اپنی تخلیق کے بعد بھی اپنے قیام کے لیے ہر لمحہ اور ہر ساعت حق تعالیٰ کی توجہ کی محتاج رہتی ہے۔ اگر ایک لمحہ کے لیے بھی نظرِ حق اس کی جانب سے ہٹ جاوے تو ساری کائنات نیست و نابود ہو جاوے۔ حق تعالیٰ ہر وقت کائنات کی جانب متوجہ رہتا ہے۔ اس متوجہ رہنے کے یہ معنی ہیں کہ وہ اپنی ذات و صفات سے کائنات پر متوجہ رہتا ہے۔ صفات میں ایک بہت بڑی صفت صفتِ کلام بھی ہے جس سے حق تعالیٰ اپنی مخلوق کی جانب ہر وقت متوجہ رہتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت کسی وقت بھی معطل نہیں رہتی۔ وہ اپنی مخلوق کے ہر فرد سے اُس فرد کی استعداد کے مطابق ہمکلام ہوتا رہتا ہے۔ کسی کو براہِ راست ہمکلامی کا شرف عطا فرماتا ہے۔ جیسے وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا[1] یعنی اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے خوب گفتگو کی۔ کسی سے وحی کے ذریعے کلام فرماتا ہے۔ کسی سے مِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ[2] یعنی پردہ کے پیچھے سے کلام فرماتا ہے۔ کسی سے ہمکلامی کی یہ شان اظہار فرماتا ہے کہ فرشتہ کے ذریعہ اس کے دل میں جو چاہتا ہے القاء فرماتا ہے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ کے دل میں القاء فرمایا تھا۔ کسی کے دل میں براہِ راست یعنی بلا وساطت فرشتہ جو چاہتا ہے القاء فرماتا ہے۔ جیسے شہد کی مکھی کو القاء ہوتا ہے اور اس القاء کو بھی وحی سے تعبیر فرمایا جاتا ہے! چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ[3]۔

---

[1] النساء ۴:۱۶۴ [2] الشوریٰ ۴۲:۵۱ [3] النحل ۱۶:۶۸

(اور وحی فرمائی تیرے رب نے شہد کی مکھی کی طرف)۔ کسی سے بذریعہ خواب اور رویائے صالحہ میں باتیں ہوتی ہیں۔ غرضیکہ ہمکلامی کی جتنی شانیں اور ذرائع ہیں خواہ وہ القاء کے نام سے موسوم ہوں خواہ الہام کے نام سے، خواہ کسی اور نام سے وہ سب حقیقتاً وحی ہی کی مختلف اقسام یا مختلف فروع ہیں۔ صرف قوت اور کمزوری، یا کشف وحجاب کے اختلافات سے مختلف ناموں سے وہ مختلف فروع موسوم ہیں۔ سب سے قوی اور سب سے زیادہ واضح طریقہ ہمکلامی کا وحی کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ تو اس وحیِ اصطلاحی کی صحیح تعریف حسبِ ذیل ہوگی۔

وحی کلامِ الٰہی ہے جو عالمِ غیب سے عالمِ شہادت کی جانب بذریعہ ایک مقرب فرشتے کے جنہیں جبرئیل علیہ السلام کہتے ہیں رسُولوں کے پاس پہنچایا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ اَنْ يُّكَلِّمَهُ اللّٰهُ اِلَّا وَحْيًا اَوْمِنْ وَّرَآئِ حِجَابٍ اَوْيُرْسِلَ رَسُوْلًا فَيُوحِيَ بِاِذْنِهٖ مَايَشَآءُ ط اِنَّهٗ عَلِيٌّ حَكِيْمٌ 0 وَكَذٰلِكَ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ رُوْحًا مِّنْ اَمْرِنَا ط مَا كُنْتَ تَدْرِيْ مَا الْكِتٰبُ وَلَا الْاِيْمَانُ وَلٰكِنْ جَعَلْنٰهُ نُوْرًا نَّهْدِيْ بِهٖ مَنْ نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا وَاِنَّكَ لَتَهْدِيْٓ اِلٰى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيْمٍ 0 ...... (الشوریٰ ۴۲: ۵۱،۵۲)

"اور نہیں طاقت کسی بشر میں یہ کہ کلام کرے (بالمشافہ) اُس سے اللہ مگر بذریعہ وحی کے، یا پردہ کے پیچھے سے، یا کسی (فرشتہ) کو پیغامبر بنا کر بھیجے۔ پس وہ اس کے حکم سے جو وہ چاہتا ہے جی میں ڈال دیوے۔ تحقیق وہ بلند مرتبہ، حکمت والا ہے۔ اور اسی طرح وحی کی ہم نے طرف آپ کے (اے محمد ﷺ) رُوح کو ساتھ حکم اپنے کے۔ نہ جانتے تھے آپ کہ کیا ہے کتاب اور نہ ایمان و لیکن کیا ہے ہم نے اس کو نور۔ ہدایت کرتے ہیں ہم ساتھ اُس کے جس کو، چاہتے ہیں اپنے بندوں میں سے اور تحقیق آپ البتہ ہدایت کرتے ہیں طرف سیدھی راہ کے۔"

بلحاظ ضعف وقوت اور بہ لحاظ زیادہ واضح اور کم واضح ہونے کے وحی کے تین مراتب ہیں:

پہلا مرتبہ سب سے زیادہ قوی اور اکمل وہ ہے جس کے ذریعہ علومِ غیب اللہ تعالیٰ کی طرف سے رسُول کی عقل پر ظاہر کئے جاتے ہیں اور رسُول کے نفس میں ان علوم کو اس طرح منقش کیا جاتا ہے کہ رسُول انہیں اپنے دل میں یاد رکھ سکے اور دُوسروں کے سامنے بیان بھی کر سکے۔

اس کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ بلا واسطہ کلام کرے جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام کے متعلق حق تعالیٰ فرماتا ہے:

وَكَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰى تَكْلِيْمًا[۱] (اور اللہ تعالیٰ نے موسیٰ سے خوب گفتگو کی۔)

اور ہمارے حضور ﷺ کے متعلق فرماتا ہے:

فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى[۲] (اپنے بندہ کی طرف جو کچھ وحی کرنی تھی وہ کر دی)۔

اسے وحیِ صریح کہتے ہیں۔

وحی کے پہلے مرتبہ کی دوسری قسم یہ ہے کہ جبرئیل علیہ السلام کلماتِ مقررہ اور عباراتِ معینہ کے ساتھ نازل ہوں اور حروف وصوت رسُول ﷺ کے کانوں تک پہنچا دیں اور معانی ان کے قلب میں القاء کریں۔ یہ دونوں صورتیں انبیاء کے لیے مخصوص ہیں۔

دوسرا مرتبہ جو پہلے مرتبہ کے مقابلہ میں کمزور اور کم تر درجہ کا ہے یہ ہے کہ کلامِ الٰہی اس نفس تک پہنچ جائے جو اُس کلام کے قبول کرنے کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہو۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام کی والدہ کے دل میں اللہ تعالیٰ نے یہ بات ڈال دی کہ وہ موسیٰ علیہ السلام کو دودھ پلا کر صندوق میں بند کر کے دریا میں ڈال دیں۔ اِذْ اَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّكَ مَا يُوْحٰى ۝ اَنِ اقْذِفِيْهِ فِى التَّابُوْتِ فَاقْذِفِيْهِ فِى الْيَمِّ۔[۳] (جس وقت کہ وحی ڈالی ہم نے طرف ماں تیری کے وہ چیز کہ وحی کی جاتی ہے۔ اب یہ کہ ڈال دے اس کو بیچ صندوق کے پس ڈال دے اس کو بیچ دریا کے۔) اس وحیِ خفی اور تعلیم سری کے القاء نے اُن کی والدہ کے نفس کو خوابِ جہالت سے بیدار کر دیا اور اُن کا دل اپنے بیٹے کے متعلق تردّد اور دشمنوں کے خوف سے مامون ہو گیا۔ اسی نوع

---

۱ النساء ۴:۱۶۴ ۲ النجم ۵۳:۱۰ ۳ طٰہٰ ۲۰:۳۸،۳۹

کی وحی عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ حضرت مریم کو بھی ہوئی تھی جبکہ درخت کے نیچے سے اُن کو آواز آئی کہ غمگین مت ہو۔ فَنَادٰهَا مِنۡ تَحۡتِهَاۤ اَلَّا تَحۡزَنِیۡ قَدۡ جَعَلَ رَبُّکِ تَحۡتَکِ سَرِیًّا ۝[1] (پس پکارا اُس کو (یعنی مریم کو) نیچے اُس (درخت) کے سے کہ مت غم کھا۔ تحقیق کر دیا ہے پروردگار تیرے نے نیچے تیرے چشمہ۔) یقینی امر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی والدہ اور عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ پیغمبر نہ تھیں۔ اِس سے معلوم ہوا کہ وحی کا یہ مرتبہ جسے القا اور الہام کہتے ہیں اُن لوگوں کے لیے بھی حق تعالیٰ نے رکھا ہے جو نبی یا رسول نہیں۔ خضر علیہ السلام کو اسی ذریعہ سے علمِ لدنی کی تعلیم ہوئی جن کی بابت حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ: وَعَلَّمۡنٰهُ مِنۡ لَّدُنَّا عِلۡمًا ۝[2] (اور ہم نے ان کو اپنے خاص علم میں سے تعلیم کیا)۔ رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا ہے کہ اِنَّ لِلّٰهِ فِیۡ کُلِّ اُمَّةٍ عِبَادًا مُّحَدَّثُوۡنَ وَ فِیۡ اُمَّتِیۡ مُحَدَّثُوۡنَ وَ اَشَارَ اِلٰی بَعۡضِ اَصۡحَابِہٖ. (یعنی بے شک ہر ایک امت کے اندر اللہ تعالیٰ کے ایسے بندے ہیں جن سے اللہ تعالیٰ ہم کلام ہوتا ہے اور میری امت میں بھی ایسے بندے ہیں جن سے وہ ہم کلام ہوتا ہے۔) اور آپ نے اپنے بعض اصحاب کی طرف اشارہ فرمایا۔ بعض روایات کی رو سے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی جانب اشارہ فرمایا۔

تیسرا مرتبہ وحی کا جو دُوسرے مرتبہ سے بھی ضعیف تر ہے یہ ہے کہ حق تعالیٰ نفوس کو ان کاموں کی تعلیم فرماتا ہے جو اُن نفوس کے مقاصد سے متعلق ہیں۔ اور وہ نفوس اس وحی کے سبب اُن صنائع و بدائع کا استخراج کرتے ہیں جو ان کی قوت اور استعداد کے اندر ہیں۔ جیسے مکڑی کا جالا بننا، ریشم کے کیڑے کا ریشم تیار کرنا، شہد کی مکھی کا چھتہ بنانا۔ چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ وَاَوۡحٰی رَبُّکَ اِلَی النَّحۡلِ اَنِ اتَّخِذِیۡ مِنَ الۡجِبَالِ بُیُوۡتًا.[3] (وحی کی تیرے رب نے طرف شہد کی مکھی کے کہ پہاڑوں میں اپنا گھر بنا)۔ مکھی پر کوئی فرشتہ نازل نہیں ہوا۔ نہ اللہ تعالیٰ نے حروف و صوت سے اسے خطاب فرمایا بلکہ اس میں ایک بات کی استعداد پیدا کر کے اُس کے دل میں یہ بات ڈال دی کہ وہ اپنی استعداد کو جنبش میں لائے اور اپنا کام کرے۔

---

[1] مریم ۱۹:۲۴ [2] الکھف ۱۸:۶۵ [3] النحل ۱۶:۶۸

نفوسِ ناطقہ جب ایک حد تک کمالاتِ معنوی حاصل کر لیتے ہیں، طبیعت کی کدورتوں سے پاک ہو جاتے ہیں، خواہشات کی قیود سے آزاد اور بشریت کے مقتضیات سے برتر ہو جاتے ہیں تو فطرتاً ان کی توجہ عالمِ سفلی سے ہٹ کر عالمِ علوی کی جانب مائل ہوتی ہے۔ خصائلِ ملکوتی کا اُن پر غلبہ ہوتا ہے۔ اور علومِ آسمانی کی تحصیل کا شوق دامنگیر ہوتا ہے۔ یہاں تک کہ ملائکہ کی ہم نشینی کا اُنہیں شرف حاصل ہوتا ہے اور اس ہم نشینی سے وہ راحت پاتے ہیں۔ ان ہی ملائکہ کے واسطہ سے خوش قسمت نفوس کو کلامِ الٰہی سننے کی دولت نصیب ہوتی ہے اور صحبتِ ملائکہ کے اثرات سے متاثر ہو کر وحی کی مختلف شاخوں اور عالمِ قدس کے مختلف پھول پتوں اور علومِ غیب کے مختلف پھلوں سے وہ شکم سیر ہوتے ہیں۔

علم کے حاصل کرنے کے دو طریقے ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ ظاہری طریقہ تو وہ ہی معمولی طالب علمی کا طریقہ ہے جو بہت عام ہے۔ اور باطنی طریقہ مراقبہ اور تفکر کا ہے۔ مراقبہ اسے کہتے ہیں کہ دل کو دُوسرے خیالات سے ہٹا کر ایک ہی خیال پر جما دیا جائے۔ اور اُسی خیال کے اندر فکر میں منہمک ہو جائے۔ اور تفکر یہ ہے کہ نفس اُن علوم کو جو کہ اپنے سے مخفی ہیں مدت اور حیلہ اور آلہ کے ساتھ تلاش کرے۔ ایک تیسری چیز اور ہے جسے حدس کہتے ہیں۔ تفکر اور حدس میں یہ فرق ہے کہ تفکر میں تو غور و خوض سے اور طبیعت پر زور ڈال کر کوئی بات معلوم کی جاتی ہے۔ اور حدس میں بغیر سوچے سمجھے اور بلا غور و خوض اور بغیر آلہ یا حیلہ کے دفعتاً ایک بات قلب میں القاء ہو جاتی ہے۔ صاحبِ حدس یک بیک غیب کی جانب متوجہ ہو جاتا ہے اور یکبارگی علمِ مطلوبہ اُس پر منکشف ہونے لگتا ہے۔ بغیر اس کے کہ عرصہ گزرے اور بغیر اس کے کہ ریاضت میں مشغول ہو۔ حدس بمقابلہ فکر کے نفوسِ کاملہ سے اقرب ہے۔ حدس سے فراست پیدا ہوتی ہے۔ اور فکر سے کیاست۔ کیاست اُس زیرکی و دانائی کو کہتے ہیں جس کا تعلق دماغ سے ہے اور فراست اللہ کا ایک نور ہے جس سے مومن دیکھتا ہے اور فائدہ اٹھاتا ہے۔ فرمایا رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کہ

''ڈرو تم مومن کی فراست سے کیونکہ وہ دیکھتا ہے اللہ کے نور سے۔''

یہی فراست ہے جو حدس سے پیدا ہوتی ہے۔ حدس ہی الہام کا زینہ ہے اور نبوت زینہ ہے وحی کا۔

جب نفسِ انسانی حدس کی قوت سے عالمِ بالا کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور علومِ غیبیہ کے انوار اُس پر چمکنا شروع ہوتے ہیں تو ان علوم کا اظہار اُس پر رمز کے حجاب اور اخفاء وابہام کے پردوں کی آڑ میں ہوتا ہے۔ پھر اگر نفس میں اتنی قوت نہیں کہ حالتِ بیداری میں اس ظہور کا متحمل ہو سکے تو یہ جلوے اُسے خواب میں دکھلائے جاتے ہیں اور غیب کے اسرار عالمِ رویاء کی صورتوں اور شکلوں اور مثالوں میں متمثل کر کے اُس پر منکشف کیے جاتے ہیں۔

عالمِ رویا کے ذریعہ انکشاف حاصل کرنے کا مرتبہ الہام سے بھی کمتر ہے۔ الہام کا مرتبہ فرشتہ کے نازل ہونے سے جسے وحی کہتے ہیں کمتر ہے۔ اور وحی کا مرتبہ صریح مکالمہ سے جسے وحیِ صریح کہتے ہیں کمتر ہے۔ اسرارِ غیب کے ظہور کی انتہائی شان صریح مکالمہ کی شکل میں اولوالعزم رسُولوں کے لیے مختص ہے۔ وحی انبیاء میں سے رسُولوں کے لیے مختص ہے۔ وحی فی المنام یعنی خواب میں وحی ہونا محض انبیاء کے لیے ہے۔ الہام کی دولت سے اولیاء اللہ نوازے جاتے ہیں۔ ان اولیاء اللہ کے نفوسِ طاہرہ جب اپنے عنصری قالبوں کی قید سے رہائی پا کر آسمانِ مکاشفہ کی بلندیوں پر پرواز فرماتے ہیں تو اللہ تعالیٰ اُن سے اُن کے مقامِ معاد میں خطابِ صریح کے ساتھ کلام فرماتا ہے جیسا کہ رسُول خُدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ

مَا مِنْ عَبْدٍ اِلَّا وَسَيُكَلِّمُهٗ رَبُّهٗ لَيْسَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَالرَّبِّ تَرْجُمَانٌ وَلَا وَاسِطَةٌ...... (متفق علیہ)

”ہر ایک مومن بندہ سے خُداوند تعالیٰ کلام فرماوے گا اور اس وقت خُدا اور بندے کے درمیان نہ کوئی ترجمان ہو گا نہ کوئی واسطہ۔“

القا اور الہام میں کسب کو کسی قدر دخل ہے مگر وحی میں کسب کو مطلق دخل نہیں۔ ریاضت اور مجاہدہ سے یہ دولت ہاتھ نہیں آتی۔ جس طرح نبوت محنت اور مجاہدہ سے حاصل نہیں ہوتی،

وحی بھی کوششِ انسانی سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ الہام کے ذریعہ صرف معانی کا انکشاف ہوتا ہے۔ وحی کے ذریعہ معانی کا بھی انکشاف ہوتا ہے اور کثائفِ تنزیلات کا بھی اور نزولِ رُوح القدس یعنی جبرئیلؑ کا بھی۔ روح القدس اور جبرئیل ایک ہی چیز کے دو نام ہیں۔ جبرئیل میں لطافت کا جب غلبہ ہوتا ہے تو روح القدس ہو جاتے ہیں۔ اور جب ایسی صورت اختیار کر لیتے ہیں کہ مکشوف ہو سکیں تو وہ جبرئیل ہو جاتے ہیں۔ جب وحی نازل ہوتی ہے تو رُوح القدس یا رُوح الامین معانی کو رسُول کے قلب میں منقش کرتے ہیں اور الفاظ و عبارت کو جبرئیل رسُول کے کان میں القاء کرتے ہیں۔ پھر مسموع اور معقول کان اور دل کی راہ سے ذاتِ رسُول میں مجتمع ہو جاتے ہیں اور رسُول کی زبان و توجہ ان دونوں چیزوں کے فیضان میں مصروف ہو جاتی ہیں۔

نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ O عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ O بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ...... (الشعراء ۲۶: ۱۹۳ تا ۱۹۵)

''رُوح الامین نے (یعنی جبرئیل نے اپنی شانِ لطافت سے) اس کو تمہارے قلب پر نازل کیا ہے تا کہ تم عذابِ الٰہی سے ڈرانے والوں میں سے ہو اور اُس کو عربی زبان میں جو سب زبانوں میں روشن اور بیّن ہے نازل کیا ہے۔''

انبیاء وحی کی قوت سے ان چیزوں کو دیکھ لیتے ہیں جن چیزوں کو اولیاء اللہ الہام کی قوت سے نہیں دیکھ سکتے۔ انبیاء کلماتِ وحی کو اپنے کانوں سے سنتے ہیں، معانی کو دل میں سمجھتے ہیں اور فرشتوں کو آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔ حالانکہ الہام میں سوائے انکشافِ معنیٰ مجردہ مخفیہ کے اور کچھ نہیں ہوتا۔

القائے سبوحی: وہ القائے رحمانی ہے جو حق تعالیٰ کی جانب سے بلا کسی واسطہ کے بندہ کے قلب پر وارد ہوتا ہے اور اس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ بندہ اپنے آقا کی جانب رجوع کرتا ہے۔ اس القاء کو داعی الی اللہ بھی کہتے ہیں۔

الیاس و خضر: الیاس سے عموماً کنایہ کیا جاتا ہے حالتِ قبض کی جانب اور خضر سے حالتِ بسط کی جانب۔

امانت: ؎ جو بار آسمان و زمیں سے نہ اُٹھ سکا
تو نے غضب کیا دلِ شیدا اُٹھا لیا

وہ بارِ امانت جس کے متحمل ہونے کی صلاحیت آسمان و زمین نے اپنے میں نہ پائی، جس کی تاب پہاڑ نہ لا سکے، جو بوجھ نہ صرف آسمان بلکہ آسمان والوں سے بھی نہ اٹھ سکا، اور حضرتِ اِنسان نے اس بوجھ کو اُٹھالیا وہ ظہورِ وجود ہے۔ ظہورِ وجود یعنی ظہورِ ذات مع الاسماء والصفات کا حامل صرف انسانِ کامل ہے۔ ذات واسماء وصفات کے پرتو کی قبولیت کی استعداد و صلاحیت صرف اِنسانِ کامل ہی میں پائی گئی۔

اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَى السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَيْنَ اَنْ يَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْاِنْسَانُ اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا۝...... (الاحزاب ۳۳:۷۲)

"تحقیق روبرو کیا تھا ہم نے امانت کو اوپر آسمانوں اور زمین کے اور پہاڑوں کے پس انکار کیا سب نے اس سے کہ اُٹھاویں اس کو اور ڈر گئے اُس سے اور اٹھالیا اُس کو انسان نے۔ تحقیق وہ تھا ظلومی اور جہولی۔"

اللہ تعالیٰ نے اپنے امانت کو آسمانوں اور زمینوں اور پہاڑوں کے سامنے پیش کیا مگر اُنہوں نے اور اُن میں کے رہنے والوں نے اُسے قبول نہ کیا۔ ہم ایک کثیف دیوار کے سامنے کھڑے ہوتے ہیں اور اپنے چہرہ کو اُس پر عرض کرتے ہیں یعنی اُس کے سامنے پیش کرتے ہیں مگر وہ دیوار ہمارے چہرہ کے عکس کو قبول نہیں کرتی۔ ہم اُسے ایک لطیف اور شفاف آئینہ کے سامنے پیش کرتے ہیں لیکن وہ بھی پرتو کو قبول نہیں کرتا۔ پھر ہم اپنے چہرہ کو ایک ایسے آئینہ کے سامنے پیش کرتے ہیں جو ایک طرف سے تو نہایت اُجلا صاف اور چمکدار ہے اور دوسری طرف اس کے زنگار لگی ہوئی ہے تو وہ فوراً اُسے قبول کر لیتا ہے اور ہمارے چہرہ کا عکس اس میں نہایت صفائی اور سچائی کے ساتھ آ جاتا ہے۔ قبول کر لینے کے معنی یہ ہیں کہ آئینۂ زنگاری میں عکس کے نمایاں ہونے کی صلاحیت ہے جس کا اظہار اُس نے ہمارے چہرے کے سامنے آتے ہی کر

دیا۔ شفاف آئینہ یا دیوار میں یہ صلاحیت نہ تھی۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات کے پرتو کو نہ آسمان نے قبول کیا، نہ آسمان والوں نے کیونکہ وہ مثل شفاف آئینوں کے تھے۔ اور نہ زمین اور زمین والوں، اور پہاڑ اور پہاڑ کی چیزوں نے اُسے قبول کیا کیونکہ مثل کثیف دیوار کے تھیں۔ اِنسان نے اُسے فوراً قبول کرلیا کیونکہ اِنسان مثل آئینۂ زنگاری کے ہے۔ اس کی ایک جانب لطافتِ ملکوتی ہے اور دوسری جانب کثافتِ حیوانی۔ ایک جانب وجود کا نور ہے اور دوسری جانب عدم کی ظلمت۔ ایک جانب علم کی روشنی ہے اور دوسری جانب جہل کی تاریکی۔ اس جامعیت نے اِنسان کو اس قابل بنادیا کہ امانتِ جامعیتِ ذات وصفات کو اُٹھالے ؎

آسماں بارِ امانت نتوانست کشید
قرعہ فال بنامِ منِ دیوانہ زدند
(حافظؔ)

ظَلُوْمًا جَهُوْلًا سے یہی مراد ہے کہ اِنسان میں اس بارِ گراں کے تحمل کی استعداد تھی۔ ظلومی سے یہاں مراد ظلم نہیں بلکہ ظلمت ہے۔ ظلمت ضد ہے نور کی۔ تخلیقِ کائنات میں اِنسان سب سے آخری مخلوق ہے۔ تنزلات کا یہ انتہائی مرتبہ ہے۔ اِنسان کے بعد کوئی چیز پیدا نہیں ہوئی۔ اس کے لیے اُس کے ایک جانب ظلمتِ عدمی ہے۔ جہل بھی تاریکی ہے جو ضد ہے علم کی اور علم نور ہے۔ اس ظلمت وجہل نے زنگار کا کام دیا اور اِنسان نے الٰہیت کے پرتو کو قبول کرلیا ؎

لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا

اِنسان جہول اس حیثیت سے بھی ہے کہ وہ غیرِ حق سے جاہل ہے بوجہ معرفتِ تامّہ کے جو کہ نتیجہ ہے جامعیت کا۔ وہ ماسِوائے سے روگرداں ہے اور ہر چیز کو حق کی جانب سے پہچانتا ہے۔ اور حق ہی کی روشنی سے دیکھتا ہے اور مراتبِ ممکنات کو اعتباری جانتا ہے۔ تو ظلوماً جہولاً گویا ذم کے پردہ میں انتہا درجہ کی مدح ہے جو اللہ تعالیٰ نے اپنے خلیفہ کے حق میں فرمائی ہے۔

ظلومی و جہولی ضدِ نور اند
ولیکن مظہرِ عینِ ظہور اند
چو پشتِ آئینہ باشد مکدّر
نماید روئے شخص از عکسِ دیگر
شعاعِ آفتاب از چارم افلاک
نگردد منعکس جزبر سرِ خاک
تو بودی عکسِ معبودِ ملائک
وزاں گشتی تو مسجودِ ملائک
تو مغزِ عالمی زاں درمیانی
بداں خود را کہ تو جانِ جہانی
جہان و عقل و جاں سرمایۂ تست
زمین و آسمان از سایۂ تست
بزرگانِ اندریں گشتند حیراں
فرو ماندند از تشریحِ انساں
نبردہ ہیچ کس رہ سوئے ایں کار
بعجزِ خویش ہر یک کردہ اقرار
ازاں دانستۂ تو جملہ اسماء
کہ ہستی صورتِ عکس مسمّا
ظہورِ قدرت و علم و ارادت
بہ تست اے بندۂ صاحب سعادت
سمیعی و بصیری حیّ و گویا
بقا داری نہ از خود بل از آنجا
زہے اوّل کہ عینِ آخر آمد
زہے باطن کہ عینِ ظاہر آمد

تو از خود روز و شب اندر گمانی
ہماں بہتر کہ تو خود را بدانی

جب یہ سمجھ لیا گیا کہ وہ امانت کیا ہے جس کا اِنسان حامل ہے تو یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ امانت ہمیشہ پرائی ہوا کرتی ہے۔ امین کو حق حاصل نہیں کہ وہ پرائی امانت میں اپنا کوئی ذاتی تصرف کرے۔ مالکِ امانت کی مرضی کے مطابق اُس امانت کا استعمال تو جائز ہوگا مگر مالک کی مرضی کے خلاف اُسے استعمال میں لانا صریح خیانت ہوگی۔ پرائی چیز کو اپنا سمجھ لینا انتہا درجہ کی حماقت ہے۔

امانت کے استعمال کرنے اور نہ کرنے کے متعلق امانت کے آقا کی جانب سے جو ہدایات صادر ہوئی ہیں انہیں شریعت کہتے ہیں۔ امانت کے جائز اور ناجائز اور مفید و غیر مفید اور ضروری و غیر ضروری استعمال کا علم حاصل کرنے کے لیے علمِ شریعت کا جاننا ضروری ہے۔ اور خیانت کے الزام سے بچنے اور امانت کی کما حقہٗ حفاظت کے لیے شریعت کی پابندی نہایت ضروری ہے۔ جب تک شریعت کا حق نہ ادا کیا جائے ذات و صفات کی مظہریت کا حق بھی ادا نہیں ہوسکتا۔ یہ وہ زینہ ہے جس کے بغیر عروج کی انتہائی منزلوں تک رسائی محال ہے۔

آمدن: عالمِ بشریت کی جانب واپسی۔ عالمِ ارواح سے واپس آنا۔ سکر سے صحو کی جانب منتقل ہونا۔ استغراق سے ہوش میں آنا۔

امر و خلق: وہ عالم جو کہ موجد تعالےٰ امر سے دفعتاً بے مادّہ و مدّت کے موجود ہوگیا عالمِ امر ہے۔ برعکس عالمِ خلق کے جو مادّہ اور مدّت کے ساتھ مقیّد ہے۔

بسیط چیز کا عدم سے وجود میں لانا امر ہے۔ اور مرکب چیز کا پیدا کرنا کسی چیز سے ساتھ تبدیلِ صورت کے خلق ہے۔

اَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ...... (الاعراف ۷:۵۴)

''خبردار ہو جاؤ کہ واسطے اُسی کے ہے خلق اور امر۔ بہت برکت والا ہے اللہ پروردگار عالموں کا۔''

اِنَّمَآ اَمْرُہٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْنُ...... (یٰس ۳۶:۸۲)

''بے شک حکم اُس کا جب ارادہ کرے کسی چیز کا یہ ہے کہ فرماتا ہے واسطے اس کے کہ ہو جا پس وہ ہو جاتا ہے۔''

اللہ تعالیٰ کا امر ہی موجودات کی علت ہے۔ جو چیز نہ تھی، پھر ہو گئی، وہ امرِ الٰہی سے ہوئی۔ اس نے معدوم کو عدم سے وجود میں آنے کا حکم دیا اور وہ آ گیا۔ اُس کا امر حقیقی ہے۔ مجاز سے آلودہ نہیں۔ اس کا امر مخلوق کے امر پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔ مخلوق یعنی محدثات جب کسی چیز کا امر کرتے ہیں تو امر کرنے سے قبل بہت سی چیزوں کے محتاج ہوتے ہیں۔ پھر اُس میں اُن کی خواہشات اور اغراض بھی شامل ہوتی ہیں۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اُن کے امر کی تعمیل ہو یا نہ ہو۔ بخلاف امرِ باری تعالیٰ کے کہ وہ غرض اور مدت اور فتور اور قصور اور طمع اور خوف سب سے پاک ہے۔ جب وہ کسی چیز کی اختراع اور ایجاد کا ارادہ فرماتا ہے تو حکم دیتا ہے کہ ہو جا اور وہ چیز موجود ہو جاتی ہے۔ اس چیز کا یہ موجود ہونا حکم کے ساتھ بلا تقدّم و تاخّر وقوع میں آتا ہے۔ اور یہ بات کسی اور کے لیے ممکن نہیں۔ گویا یوں سمجھنا چاہیے کہ اُس کا ارادہ ہی اس کا امر ہے اور اس کا امر ہی ''کُنْ'' کا کہنا ہے۔ اور اس کے کُنْ کا کہنا چیز کا ہو جانا ہے۔ یہ فرقِ لفظی صرف تفہیم کے لیے ہے۔ ورنہ علمِ توحید میں ان سب کے ایک ہی معنی ہیں۔ علاوہ ازیں اللہ تعالیٰ کا لفظ کُنْ حروف اور صورت کا مجموعہ نہیں۔ نہ کاف و نون کی صورتِ ترکیبی کو اُس میں دخل ہے۔ بلکہ اس کا کُنْ دراصل عقل کا فیضان ہے' اور کبھی منقطع نہیں ہوتا۔ کیونکہ قدرت کبھی منقطع نہیں ہوتی۔ بلکہ قدرت کی شعاعیں کبھی حس میں ظاہر ہوتی ہیں کبھی عقل میں مخفی۔

امرِ الٰہی کے تین مراتب ہیں۔ ۱۔ حقیقت الامر ۲۔ اثر الامر ۳۔ صورت الامر۔

(۱) حقیقت الامر علمِ ذاتی ہے جو شامل ہے کل چیزوں پر۔ یعنی اُن پر بھی جو ہو چکی ہیں' اور ان پر بھی جو ہونے والی ہیں اور ان پر بھی جو ہونے والی نہیں ہیں۔ اُس کا امر اُس کے علم و صفات کے لوازمات سے ہے۔ اور اس کی صفات اُس کی ذات کے لوازمات میں سے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا امر' فعل و انفعال نہیں۔ نہ اُس میں انقطاع و اتصال ہے۔

بلکہ اُس کا امر اُس کی مراد ہے اور اس کی مراد اس کے علم کا ایک بھید ہے۔ چنانچہ حقیقت الامر کو علمِ الٰہی بھی کہا جا سکتا ہے۔

(۲) اثر الامر جبرئیل علیہ السلام ہیں۔ امرِ الٰہی کا اثر یہ ہے کہ اجسام کو حرکت ہو اور رُوح کی پیدائش ظہور میں آئے۔ امر کی حقیقت الٰہیت سے ہے۔ اور امر کا اثر ربوبیت سے متعلق ہے۔ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ [1] سے ارواح کا جوامر سے مستفاد ہونا پایا جاتا ہے اس سے مراد امر ذاتی نہیں۔ بلکہ امر کے آثار ہیں۔ امر کے آثار یہ ہیں کہ احکامِ الٰہی کی تبلیغ ہو اور اشیاء میں اُن کے مراتب کے لحاظ سے ترتیب قائم رہے اور یہ خدمت جبرئیل علیہ السلام کے سپرد ہے۔

(۳) صورت الامر محمد رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہیں۔ علمِ الٰہی اور مشیتِ الٰہی اور ارادۂ الٰہی اور احکامِ الٰہی کی آپ ﷺ صورت ہیں۔ آپ ہی اصل ہیں جُملہ انبیاء کی۔ آپ ہی اوّلِ خلق ہیں۔ آپ ہی خاتم الرُّسل ہیں۔ آپ ہی افضل البشر ہیں۔ آپ ہی سر دفترِ کائنات ہیں۔ آپ ہی خلاصۃُ الموجودات ہیں۔ آپ بندگانِ خُدا کے مصلح، اُن کے رہبر و رہنما، اُن کو اللہ کی جانب اللہ کے حکم سے مدعو فرمانے والے، اللہ کی جناب میں ان کی شفاعت فرمانے والے، اُن کے اور اللہ کے درمیان واسطہ اور وسیلہ ہیں۔

صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَآلِهٖ وَصَحْبِهٖ وَجَمِیْعِ اَوْلِیَاءِ اللّٰهِ فِیْٓ اُمَّتِهٖ اَجْمَعِیْنَ
وَبَارَکَ وَسَلَّمَ

اوست ایجادِ جہاں را واسطہ
درمیانِ خلق و خالق رابطہ
شاہبازِ لامکانی جانِ او
رحمۃ لِّلْعٰلَمِیْن در شانِ او

---

[1] بنی اسرائیل ۱۷:۸۵

عارفِ اطوارِ سِرِّ جز و کُل
علتِ غائی ز امرِ کن فکاں
نیست غیر از ذاتِ آں صاحبقراں
رہنمائے خلق و ہادیِ سُبل
مقتدائے انبیاء ختمِ رُسُل

اُمناء: ملامتیوں کو کہتے ہیں۔ ملامتیوں کا گروہ وہ لوگ ہیں جو اپنے آراستہ و پیراستہ باطن کو ظاہری خواری اور خستہ حالی کے پردہ میں مخفی رکھتے ہیں۔

اُمّہاتِ حقائق: اسمائے ذات وصفات وافعال جو مبادیاتِ معرفت حق ہیں۔

امیری:۔ اپنی ارادت کو سالک پر جاری کرنا۔

اَنا: "جسم آدم میں ایک مضغہ ہے۔ اس مضغہ میں فواد ہے۔
فواد میں رُوح ہے۔ رُوح میں سِتر ہے۔ سِتر میں خفی ہے۔
خفی میں اخفا ہے اور اخفا میں انا ہے۔"

اس انا سے اشارہ ہے ذاتِ مطلق کی جانب۔ بندہ میں جو انانیت ہے وہ انائے حقیقی کی آوازِ بازگشت ہے۔

زمہرش سینہ ہا جولانگہِ برق
دلِ ہر ذرّہ در جوشِ اناالشرق

ہر چیز جو عبد سے متعلق ہے حقیقتاً حقیقت عبد سے منسوب ہے اور حقیقتِ عبد کی اصل ذاتِ مطلق ہے۔ خواہ وہ تعیّنِ رُوحانی میں متعین ہو خواہ تعیّنِ جسمانی میں۔ خواہ اطلاق کی حیثیت سے اس پر نظر ڈالی جائے، خواہ تقید کے اعتبار سے۔ انا کی حقیقت وہی مطلقہ واحدہ ہے جو بحسبِ اختلافاتِ مختلفہ، عبارات مختلفہ میں ظاہر کی جاتی ہے مثلاً مَن و تُو وھُوَ حقیقت ایک ہی ہے جو باعتبارِ تعیّنات اعتباری من و تو ہے اور بلحاظ اطلاق ھُو ہے

حقیقت کز تعیّن شُد معیّن
تو او را در عبارت گفتۂ من

من و تو عارضِ ذات وجودیم
مشبکہائے مشکوٰۃِ وجودیم [۱]
ہمہ یک نور داں اشیاء و ارواح
گہ از آئینہ پیدا گہ زمصباح

عامی سمجھتا ہے کہ من سے مراد میرا جسم ہے۔ حکیم سمجھتا ہے کہ اس سے رُوح مراد ہے لیکن اہلِ کشف جانتا ہے کہ من سے نہ تنہا یہ مراد ہے نہ تنہا وہ۔ بلکہ وہ حقیقت مراد ہے جو شامل ہے تمام حقائق و ہوّیات پر۔ رُوح ہو یا بدن سب کچھ اُسی حقیقت کے مظاہر ہیں۔ دراصل من سے مراد ہے ذاتِ واحد اعم از جسم و جان۔ کیونکہ جسم و جان گویا اجزاء ہیں اس حقیقت کے جو تعینات کے ہر فرد میں من سے معتبر ہے۔ تنہا اِنسان اس سے مخصوص نہیں ہے۔

من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہر دو زاجزائے من آمد
بلفظِ من نہ اِنسان است مخصوص
کہ تا گوئی بداں جانست مخصوص
یکے رہ برتر از کون و مکاں شو
جہاں بگذار و خود درخود جہاں شو

جب عارف انا کا استعمال کرتا ہے تو اس کی مراد ہوتی ہے وجودِ خارجی کی انانیت، متعین باعتبارِ مرتبۂ ذاتیہ۔ پس وہ انانیت حق تعالیٰ کی خبر دیتی ہے۔ اور حق تعالیٰ کی جانب سے ہوتی ہے۔ کیونکہ عارف حق تعالیٰ میں فانی ہوتا ہے۔ وہ ھُوَالحَق کہے یا اَنَا الحَق تعبیر اس کی ایک ہی حقیقت ہوتی ہے۔ تعین کے دور کر دینے سے انا اور ھو ہم معنی ہو جاتے ہیں۔

قم باذنی و قم باذن اللہ
ہر دو یک نغمہ آمد از لبِ یار

صاحبِ گلشن راز فرماتے ہیں۔

در آ در وادیٔ ایمن کہ ناگاہ
درختے گویدت اِنّی انا اللہ
روا باشد انا اللہ از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے
ہر آنکس را کہ اندر دل شکے نیست
یقیں داند کہ ہستی جز یکے نیست
انانّیت بود حق را سزاوار
کہ ہُو غیب است و غائب وہم و پندار
جنابِ حضرتِ حق را دوئی نیست
دراں حضرت من و ماؤ توئی نیست
من و ماؤ تو او ہست یک چیز
کہ در وحدت نباشد. ہیچ تمیز
ہر آنکو خالی از خود چوں خلاشد
انا الحق اندر اُو صوت و صداشد
شود با وجہ باقی غیر ہالک
یکے گردد سلوک و سیر و سالک

لیکن جب جاہل انا کا استعمال کرتا ہے تو اُس سے اُس کی مراد انانیتِ رُوحِ عبد سے ہوتی ہے۔ اور آوازِ بازگشت کو صدائے اصلی سمجھتا ہے۔

چونکہ پہلا تنزّل انا میں ہوا ہے اس لیے لفظ انا سے کبھی تعیّنِ اوّل کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے۔ اور تعیّنِ اوّل مقامِ محمدی ہے۔

انتباہ: سالک کے دل سے غفلت کا دُور ہونا۔

انجمن: عالمِ کثرت۔

انزعاج: سماع یا وعظ کی تاثیر سے دل کا اللہ تعالیٰ کی جانب کھنچنا۔

انصداع: فرق بعد الجمع۔ اطلاق کی بلندی سے تعینات کی جانب اترنا۔ صحو بعد سکر کے۔

انظار: جمع ہے نظر کی۔ سالک کا حق تعالیٰ کو لباسِ صفات میں دیکھنا۔

انفس و آفاق: (دیکھو زیرِ عنوان افعالِ الٰہی بر صفحہ ۶۱)

انگشت: صفتِ احاطت۔

اوباش: جس نے غلبۂ محبت میں بیمِ مصیبت اور ثوابِ عبادت سے نظر ہٹالی ہو۔

آہ: ایک علامت ہے کمالِ عشق کی جس کے بیان سے زبان و قلم قاصر ہوں۔

زشوقِ عشقِ محبوبِ الٰہی آنچناں گشتم
کہ تصویرم مصور درکشد بر صورتِ آہے
(نیازؒ)

آہو: فردِ کامل جو وادیٔ قدس کی فضا میں لذتِ شیونات ذاتیہ کی خوش عیشیوں میں چوکڑیاں بھرتا پھرے۔

ایامِ الٰہی: تجلیاتِ الٰہی۔

ایام جمع ہے یوم کی۔ یوم کے معنی ہیں دن کے۔ دن کہتے ہیں آفتاب کے ظہور کی مدت کو۔ جب تک آفتاب ظاہر رہتا ہے روشنی رہتی ہے۔ اور چیزیں نظر آنے لگتی ہیں۔ گویا دن صرف اُسی قدر مدت کا نام ہے جس میں نور کا ظہور ہو۔ تجلیاتِ الٰہی بھی ظہورِ انوار ہیں۔

ہر تجلی کے لیے ایک حکمِ خاص ہے جسے شان کہتے ہیں۔ یہ ایک تنوع ہے جو مقتضی ہے ہر تجلی کا۔ اگرچہ حق سبحانہٗ تعالیٰ بالذات تغیّر کو قبول نہیں فرماتا لیکن اس کی ہر تجلی میں ایک تغیّر ہے جسے تَحَوُّلَ فِی الصُّوَرْ کہتے ہیں۔ اس کا متغیر نہ ہونا حکمِ ذاتی ہے اور تجلیات میں تنوع امرِ وجودی عینی ہے۔

ہر تجلی کی ایک شان ہے، اور ہر شان کا وجودِ حادثات میں ایک اثر ہے جو وجود کو متغیر کر دیتا ہے۔ ہر زمانہ میں وجودِ حادثات کا متغیر ہونا اثر ہے، اُس شانِ الٰہی کا جو ہر تجلی کو لاحق ہے۔ کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ[1] کے یہی معنی ہیں۔

حق تعالیٰ جب بندے پر متجلی ہوتا ہے تو اس تجلی کا نام حق کے اعتبار سے شانِ الٰہی رکھا

---

[1] الرحمٰن: ۵۵-۲۹

جاتا ہے اور بندے کے اعتبار سے اسے حال کہتے ہیں اور وہ ہر آن ایک نئی تجلی میں ہوتا ہے۔

ہر لحظہ جمالِ خود نوع دگر آرائی
شورِ دگر انگیزی شوقِ دگر افزائی
(جامیؒ)

ایقان: اس حقیقت کا یقینِ کامل کہ حق تعالیٰ ہر شے میں بلا حلول و اتحاد موجود ہے اور اس یقین میں محو ہو جانا۔

ایمان: تصدیقِ قلبی، اس شرط کے ساتھ کہ قلب کسی چیز کو بلا دلیل قبول کرلے۔

تجدیدِ ایمان کہتے ہیں ایمان کو ہر وقت تازہ کرتے رہنے کو' سلوک میں اس کی ہمیشہ ضرورت رہتی ہے۔ سالک' ظاہری اور اجمالی اسلام پر قناعت نہیں کرتا بلکہ معرفت میں وسعت کا خواہاں رہتا ہے۔ معروف غیر متناہی ہے۔ اس لیے معرفت کی کوئی انتہا نہیں۔ لہٰذا سالک کو چاہیے کہ ایک مقام پر دو ساعت منزل نہ کرے اور ہر ساعت از سرِ نو مسلمان بنے۔

ایمانِ تقلیدی عوام کا ایمان ہے جو بے دیکھے اور بے سمجھے صرف سُن کر ایمان لے آتے ہیں اور احکامِ شرع کی تعمیل میں مصروف ہو جاتے ہیں۔ ایسے لوگ اُن لوگوں سے بدرجہا بہتر ہیں جو عقل کے پھندوں میں گرفتار ہو کر شک و شبہ کے مہلک مرض میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اور بالآخر جو تھوڑا بہت ایمان رکھتے ہیں وہ بھی کھو بیٹھتے ہیں یا ماورائے عقل امورِ اسلامی کو توڑ مروڑ کر اپنی ناقص عقل کے مطابق بنا لیتے ہیں اور اسلام کی سچی اور اصلی صورت کو اپنی خام عقل کی خاطر مسخ کر دیتے ہیں۔ ایمانِ تقلیدی خواہ دُنیا کے اہلِ عقول کے نزدیک پسندیدہ اور قابلِ قبول نہ ہو مگر بارگاہِ الٰہی میں مقبول ہے اور سبب بنتا ہے دخولِ جنت اور خوشنودیِ الٰہی کا۔ اس نوعیت کا ایمان معاد کے متعلق ذمہ داری کے بوجھ سے اِنسان کو سبکدوش کرنے کے لیے کافی ہے۔ ایک بزرگ نے دُعا مانگی تھی کہ مرتے وقت انہیں اللہ تعالیٰ مدینہ کی بڑھیوں کا سا ایمان نصیب کرے۔ یہ وہ بزرگ تھے جنہوں نے اپنی عمر کے بڑے حصّہ کو فلسفہ اور معقولات کی الجھنوں میں صرف کر دیا تھا۔

ایمانِ حقیقی اولیاء اللہ کو حاصل ہوتا ہے جو جانتے ہیں، اور سمجھتے ہیں، اور دیکھتے ہیں کہ تمام عالم اعتباری ہے اور نیست و نابود ہے اور صرف حق تعالیٰ ہی موجود اور مستقلاً قائم بالذات ہے۔ وہی عالم کے ان تعینات میں متعین ہے اور یہ جملہ تعینات اعتباری ہیں۔ اس قسم کا ایمان کشف و شہود ہی کی راہ سے حاصل ہوتا ہے نہ کہ کتبِ تصوّف کے مطالعہ یا سائنس اور فلسفہ کی انکلوں سے۔

ب

ب: ثانی مرتبۂ وجود۔ تعیّنِ ثانی۔ تنزّلِ دوم۔ موجوداتِ خارجیہ۔

حروف تہجی اور حسابِ ابجد میں جس طرح یہ حرف بعد الف کے آتا ہے اور حرفِ ثانی ہے اور دُوسرے حروف کے لیے سبب بنا۔ اسی طرح تعیّنِ ثانی ظہورِ تفصیلی یعنی موجوداتِ خارجیہ کے لیے سبب بنا۔ چنانچہ اہلِ اسرار کے نزدیک ب کے معنی سبب کے بھی ہوتے ہیں۔ سبب حجاب ہے مُسبّب تک پہنچنے کے لیے۔ تعیّنِ ثانی نہ ہوتا تو حق و خلق کے درمیان کوئی حجاب نہ ہوتا۔

نکتۂ ب: وحدت کو کہتے ہیں کیونکہ دائرۂ کثرت کا مرکز وحدت ہی ہے۔

بابُ الابواب: توبہ کا دروازہ۔ یہ سب سے پہلا دروازہ ہے۔ جب تک سالک اس دروازہ سے نہیں گزرتا کوئی اور دروازہ اُس کے لیے نہیں کھولا جاتا۔

بادِصبا: نفحاتِ رحمانیہ جو مشرقِ روحانیات سے آتی ہیں اور سالک کو تروتازہ کر دیتی ہیں۔ اسے بادِیمانی بھی کہتے ہیں۔

بادہ: محبت و عشقِ الٰہی کا فیضان جو عالمِ غیب سے سالک کے دل پر وارد ہوتا ہے اور اُسے مست و بےخود بنا دیتا ہے۔

بادہ فروش: مرشد، پیر، شیخ، ہادیٔ طریقت۔

باران: نزولِ رحمت۔

بازو: مسبّب کی جانب سے کسی سبب کا پیدا ہو جانا یا کسی فعل کا سرزد ہونا جس سے صفتِ مسبّب کا پتا چلے۔

بازی: توجہِ خالص جس میں اس درجہ خلوص ہو کہ اعمال تو کیے جائیں مگر ثواب کی لالچ سے نہیں بلکہ صرف حصولِ رضائے دوست کے لیے۔

باطل: غیرِ حق، ماسوی اللہ، معدوم، عالمِ وہمی جس کا حقیقتاً کوئی وجودِ ذاتی نہیں۔

بام: محلِّ تجلیات۔

بامداد:۔ موہومات کا نظروں میں فنا ہو جانا۔

باھُوت:۔ عالمِ ناسوت کی وہ سیر جو بعد فنائے تام اور بعد وصول بہ احدیت حقہ حاصل ہو۔

بُت:۔ تصوُّف میں یہ لفظ اور اُس کے مرکبات مثلاً بُت خانہ، بُت کدہ، بُت پرست، بُت پرستی وغیرہم مختلف مواقع کے لحاظ سے مختلف معنوں میں اِستعمال میں آتے ہیں۔ لفظ بُت سے کہیں ماسوائے اللہ مراد ہوتی ہے۔ کہیں مظہر یا مظہرِ عشق یا تعیّن یا تجلّی یا تجلّیِ شہودی یا مطلوب کی جانب اس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ کہیں وحدت یا جمعیتِ وحدتِ ذاتیہ کا مفہوم اس سے ادا ہوتا ہے۔

ماسوی اللہ

عام طور پر بُت اس جسدِ بے رُوح کو کہتے ہیں جو سنگ تراش یا بُت گر پتھر تراش کر یا مٹی وغیرہ سے یا کسی اور طرح کسی کی تشبیہِ صوری تیار کرتا ہے اور اہلِ باطل اُس غیر ذی رُوح مجسمہ کو پوجتے ہیں یا اس پردہ میں اس کی پرستش کرتے ہیں جس کی کہ وہ تشبیہ قرار دی گئی ہے۔ لیکن اہلِ مجاز اور عوام کے نزدیک بھی اُس لفظ کے اِستعمال نے متعدد اور مختلف پہلو اختیار کر لیے ہیں اور اس کے معنی کسی قدر وسیع ہو گئے ہیں۔ اُن کے نزدیک بھی ہر وہ چیز جو غیرِ خُدا ہے اور جس کی پرستش میں لوگ غلطی اور کوتاہ بینی سے مبتلا ہو جاتے ہیں بُت ہے۔ اور یہ ابتلاء بُت پرستی کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ کوئی لات وعزّیٰ کی عبادت کرتا ہے، کوئی کالی اور بھوانی کی پوجا کرتا ہے، کوئی ہوا و ہوس کی پرستش کرتا ہے۔ کوئی طلبِ دُنیا کا بندہ ہے۔ کوئی حبِّ جاہ کی زُنّار گلے

میں ڈالے ہوئے ہے۔کوئی صورت میں مقیّد ہے۔کوئی الفاظ میں گھرا ہوا ہے اور معنی سے روگرداں ہے ؎

قبلۂ شاہاں بود تاج و گہر
قبلۂ اربابِ دُنیا ، سیم و زر
قبلۂ صورت پرستاں آب و رگِل
قبلۂ معنی شناساں ، جان و دل
قبلۂ زُہاد ، محرابِ قبول
قبلۂ بدسیرتاں ، کارِ فضول
قبلۂ تن پروراں ، خواب و خورش
قبلۂ انساں ، بدانش پرورش
قبلۂ عاشق ، وصالِ بے زوال
قبلۂ عارف ، جمالِ ذوالجلال

غرضیکہ ہر وہ چیز جو ماسوی اللہ کے تحت میں ہے اور جس میں اُلجھ کر رہ جانا بندہ اور حق تعالیٰ کے درمیان حجاب ثابت ہو بُت ہے۔خواہ وہ صورت ہو یا سیرت، خیال ہو یا عمل، عادت ہو یا رسم، اور اس میں انہماک بُت پرستی ہے۔

ماسوی اللہ کی خواہش حجاب ہے۔نفس بھی ماسوئی کے تحت میں ہے۔اس لیے خواہشاتِ نفسانی کی پیروی بھی بہت بڑا حجاب اور اللہ کے راستہ میں بہت بڑی رُکاوٹ ہے۔اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے:

اَفَرَءَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰى عِلْمٍ وَّخَتَمَ عَلٰى سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰى بَصَرِهٖ غِشٰوَةً ؕ فَمَنْ يَّهْدِيْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ ؕ اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ۝...... (الجاثیۃ ۴۵:۲۳)

"کیا پس دیکھا تو نے اُس شخص کو جس نے اپنی خواہشوں کو اپنا خُدا بنایا اور

(بسبب) اس کے باوجود اس کے جاننے بوجھنے کے اللہ نے اُسے گمراہ کر دیا۔
اور اُس کی سماعت اور اس کے دل پر مہر لگا دی۔ اور اُس کی بینائی پر پردہ ڈال
دیا۔ پھر اللہ تعالیٰ کے (اس فعل کے) بعد اُسے کون راہِ راست پر لائے گا۔
پس کیا تم نصیحت نہیں پکڑتے۔"

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو خُدا کی ہستی کے تو قائل ہیں مگر اُسے ان اسماء وصفات کے ساتھ نہیں پہچانتے جن سے کہ اُس نے اپنے آپ کو موصوف فرمایا ہے بلکہ اپنی ہی عقل سے یا اپنے باپ دادا سے سن کر اُن لوگوں نے اُس کی کوئی خاص صورت قرار دے لی ہے اور اپنی اُس اعتقادی صورت میں اُسے اپنے نزدیک مقیّد کر لیا ہے۔ حالانکہ اللہ سبحانہٗ تعالیٰ اُس سے منزّہ و برتر ہے۔ وہ اعتقادی صورت بھی بُت ہے جسے ان لوگوں نے خود ہی تراشا ہے۔

چوں دُور شد نقابِ جلال از جمالِ دوست
گردد عیاں کہ عابدِ حق بود بُت پرست

بعض علماء وفضلاء بشدتِ پابندِ صوم وصلوٰۃ ایسے بھی نظر آئیں گے جن کے لیے اُن کا علم وفضل حجاب ہو گیا ہے۔ اُن کی رسمی عبادت حجاب بن گئی ہے۔ جو چیزیں کہ مقصودِ اصلی تک پہنچنے کا ذریعہ ہیں اُن میں اُلجھ کر رہ گئے ہیں۔ انہوں نے ذریعہ ہی کو مقصد قرار دے رکھا ہے اور مقصدِ اصلی سے اوجھل ہو گئے ہیں۔

فقیہان دفترے را می پرستند
حرم جویان درے را می پرستند
بر افگن پردہ تا معلوم گردد
کہ یاران دیگرے را می پرستند

استعمالِ مشترک

ایک تو لفظ بُت کا مندرجہ بالا استعمال ہے جس میں صوفی اور غیر صوفی دونوں مشترک ہیں۔ چنانچہ خواجہ حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں۔

خُدا زاں خرقہ بیزار است صد بار
کہ صد بُت باشدش در آستینے

اور خواجہ فرید الدّین عطار رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

چوں ترا صد بُت بود در زیرِ دَلق
چوں نمائی خویش را صوفی بخلق

استعمالِ خاص

اس کے علاوہ تصوّف میں اس لفظ کے استعمال کے اور بھی متعدد پیرائے ہیں، جن کے متعلق اغیار کو مغالطہ ہوتا ہے۔ صوفی باریک بین اور بلند پرواز ہوتا ہے۔ اُس کے نزدیک ہر چیز جس پر ماسویٰ کا اطلاق ہو مظہر ہے ہستیِ مطلق کا۔ ہر مصنوع اور ہر صنعت دلیل ہے صانع پر۔ ہر تعیّن رہنمائی کرتا ہے متعیّن کی جانب۔ ہر چیز جو کہ عیاں ہے ایک لفظ ہے جس کے تحت میں معنی ہیں۔ ہر ظاہر اپنے دامنوں میں باطن کو لپیٹے ہوئے ہے۔ ہر صورت کے اندر رُوح ہے۔ ہر مجاز کی تہ میں حقیقت ہے۔

درونِ ہر بتے جانے ست پنہاں
بزیرِ کفر ایمانے ست پنہاں

اس لیے صوفی کے نزدیک ہر مظہر بُت ہے۔ عام اس سے کہ مجازی بُت پرست اُس کی پرستش کرتے ہوں یا نہ کرتے ہوں۔ اور یہ کائنات اُس کے نزدیک ایک بُت خانہ ہے۔ جو بتوں سے لبریز ہے۔

ہست در ہر صورتش صد بُت کدہ
ہر طرف صد کعبہ و صد معبدہ
گہ بلطفِ عالمِ علوی رود
گہ مقامش عالمِ سفلی بود

گہ مجرد می شود گہ منطبع
گاہ واصل گردد و گہ منقطع
گہ ملک میگردد و گہ دیوِ نحس
گاہ محض عقل باشد گاہ نفس

گویا اُس کے نزدیک ہر چیز جو خُدا کی جانب رہنمائی کرے بُت ہے۔ چونکہ کائنات کی ہر چیز مظہر ہے واحدِ حقیقی کی اور ہر چیز اسی کی جانب رہنمائی کرتی ہے اس لیے ہر چیز بُت ہے۔ اور جُملہ مظاہر کو ظاہر ہونے کی حیثیت سے دیکھنا اور اُن میں مظہر کو ٹٹولنا صوفیاء کی اصطلاح میں بُت پرستی ہے۔

ہر طاقِ ابروئے اُو محرابِ بُت پرستی
ہر تارِ مو ز زلفش زُنّارِ پارسائی

مجاز میں بُت معشوق کو بھی کہتے ہیں۔ صوفیاء بھی اپنے مقصود، اپنے مطلوب، اپنے محبوب کو کبھی بُت سے کنایہ کرتے ہیں۔ ہر وہ صورت جس میں اُن کا مطلوب ظاہر ہوتا ہے ان کے نزدیک بُت ہے۔ ہر مظہر، مظہرِ عشق ہے اور ہر مظہرِ عشق بُت ہے۔ ہر تجلی جس میں کہ شاہدِ معنی سالک کے دل پر متجلی ہوتا ہے بُت ہے۔

آں بُت نمود عکسِ رُخ خود در آئنہ
من بُت پرست گشتم و او خودپرست شد
(جامیؒ)

اس لیے بُت سے کبھی وحدت یا جمعیتِ وحدت ذاتیہ کی جانب بھی اشارہ ہوتا ہے، کبھی اِنسانِ کامل کی جانب بھی اس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

تو آں بتے کہ بتاں جُملہ پائے بندِ تواند
سہی قداں ہمہ محوِ قدِ بلندِ تواند
(فروغیؒ)

اشیائے درمیانی کے دو پہلو

ہر درمیانی چیز کے دو پہلو ہوتے ہیں، مذموم اور محمود۔ مذموم پہلو تو یہ ہے کہ وہ چیز طالب و مطلوب کے درمیان رکاوٹ ہو جاوے اور محمود پہلو یہ ہے کہ وہ دونوں کے مابین واسطہ بن جاوے۔ بُت چونکہ درمیانی چیز ہے اس کے بھی دو پہلو ہیں۔ مجازی بُت پرست اس کے مذموم پہلو سے تعلق رکھتے ہیں اور خسارہ اُٹھاتے ہیں۔ صُوفی کو اس کے محمود پہلو سے واسطہ ہوتا ہے اور وہ مراد کو پہنچتا ہے۔

ترکِ ناموس

بُت وزنار و ناقوس و ترسائی یا اس قسم کے دیگر الفاظ سے کبھی ترکِ ناموس اور ترکِ جاہ و منصب کی جانب بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔

عینِ بُت پرستی

بُت پرستی یا عینِ بُت پرستی سے مراد توحید اور بسا اوقات استغراق فی التوحید ہوتی ہے۔ حق تعالیٰ کو یگانہ گردانا عینِ بُت پرستی ہے۔

چو کفر و دیں بود قائم بہ ہستی
شود توحید عینِ بُت پرستی

بت کو من حیث الحقیقت غیر جاننا شرک ہے۔ وجود خیر محض ہے جس میں صدہا حکمتیں پوشیدہ ہیں اور عدم شر ہے۔ بُت از روئے وجود کوئی بری چیز نہیں۔ بُت پرستِ مجازی کی نظر چونکہ حقیقتِ بُت پر نہیں ہوتی بلکہ اُس تعیُّن میں محدود رہتی ہے اس لیے شریعت کے نزدیک وہ کافر ہے۔ اگر نظر اُس کی حقیقت پر ہوتی تو شرع کی رُو سے بھی وہ کافر نہ ہوتا۔ خلق کی صورتِ ظاہری بھی بُت ہے۔ اگر مدعیِ اسلام خلق کی ظاہری صورت کو دیکھتا ہے لیکن حق کو جو کہ اس میں پنہاں ہے نہیں دیکھتا تو وہ بھی کافر ہے۔ وجودِ ممکنات کو غیر وجودِ واجب سمجھنا اسلامِ مجازی ہے نہ کہ اسلامِ حقیقی اور اسلامِ مجازی سے بیزاری کفرِ حقیقی نہیں اگرچہ اس بیزاری کی صورت

کفر نما ہو۔ کیونکہ حقیقت تو یہ ہے کہ ؎

عاشق و عشق و بُت و بُت گر و عیار یکیست
کعبۂ و دَیر و مساجد ہمہ جا یار یکیست
گر دَر آئی بہ چمن وحدت و یکرنگی بیں
کہ دراں عاشق و معشوق و گل و خار یکیست

مولانا جامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

در کون و مکان نیست عیاں جز یک نور
ظاہر شدہ آں نور بانواع ظہور
حق نور و تنوع ظہورش عالم
توحید ہمین است دگر وہم و غرور

بُت پرستی میں کمال پیدا کرنا یا کفر میں یکتا ہونا یا اسی نوعیت کے جُملوں یا اشعار سے ایک تو یہ مراد ہوتی ہے کہ تمام بتوں پر نظرِ مجموعی ڈال کر ان کے اصل کی جانب رجوع کیا جائے اور جامعِ جمیع کفریات بن جاوے ؎

مابت پرست و ہر رگِ ما تارِ کافریست
زُنّار اگر ہزار بود آں صنم یکیست

اور دُوسرے معنی یہ ہیں کہ کثرتِ اعتباری کو وحدتِ حقیقی میں پوشیدہ کردے اور اسی کو کفرِ حقیقی بھی کہتے ہیں۔ چنانچہ ؎

ہر چہ گیرد علتی علّت شود
کفر گیرد کاملے ملّت شود

میں اسی جانب اشارہ ہے۔

بُتِ ترسا بچہ

مضامین تصوّف میں بالعموم اور تصوّف کی شاعری میں بالخصوص بُت ترسا بچہ سے

حقیقتِ محمدیہ مراد ہوتی ہے۔

بُت خانہ، بُت کدہ، دَیر

جب صوفی کے نزدیک ہر وہ چیز جو وصول الی اللہ میں واسطہ اور ذریعہ بنے بُت ہے تو لازمی طور پر بُت خانہ ، بُت کدہ ، اور دَیر سے مندرجہ ذیل چیزیں ہی مراد ہو سکتی ہیں:

خانقاہِ شیخ۔ مرشد کے رہنے کی جگہ، عارفِ کامل کا باطن، جو جذباتِ الٰہی اور کیفیاتِ رُوحانی اور ذوق وشوق و معارفِ الٰہی کا گنجینہ ہوتا ہے اور طالبِ الٰہی کے لیے وصول الی اللہ کا ذریعہ بنتا ہے۔ عالمِ باطن یا ہر وہ مقام جہاں پہنچ کر سالک کے دل میں ذوق وشوق اور جذبہٗ ربانی پیدا ہو اور اسرارِ الٰہی اس پر منکشف ہوں اور یہ انکشاف ھَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ کا نعرہ بلند کرنے پر اُسے آمادہ کرے، سالک کے لیے ایک بُت کدہ ہے۔ اس اعتبار سے کبھی عالمِ جبروت اور کبھی عالم لاھوت کی جانب بھی ان الفاظ سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ذاتِ حق تعالیٰ ان دونوں عالموں سے ماورئی ہے ؎

چو مستِ خلوتش گشتی فلک راخیمہ برہم زن

ستونِ عرش در جنباں طنابِ آسماں در کش

طریقش بے قدم می رو، حدیثش بے زباں می گو

حجابش بے بصری بیں، شرابش بے دہاں در کش

بحرِ مسجور:۔ یہ ایک سرِ مکنون ہے درمیانِ کاف و نون کے، اور ایک نہایت بلند ولطیف اشارہ ہے جسے زبانِ عام فہم میں یوں بیان کیا گیا ہے کہ عرش کے نیچے ایک دریا ہے جس میں حضرت جبرئیل علیہ السلام ہر روز داخل ہوتے ہیں۔ جب وہ اس میں سے نکل کر آتے ہیں اور اپنے پر جھاڑتے ہیں تو ستر ہزار (۷۰۰۰۰) قطرے ٹپکتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ہر قطرے سے ایک فرشتہ پیدا کرتا ہے۔ یہ ستر ہزار (۷۰۰۰۰) فرشتے ہر روز بیتِ معمور میں داخل ہوتے ہیں۔ ایک دروازے سے داخل ہوتے ہیں اور دُوسرے دروازہ سے نکل آتے ہیں پھر کبھی قیامت تک اُن کے وہاں داخل ہونے کی نوبت نہیں آتی۔

برزخ:۔ وہ چیز جو دو مختلف چیزوں کے درمیان حائل ہو اس طور پر کہ دونوں میں واصل و فاصل ہو۔ ایک جہت سے ایک چیز اور دوسری جہت سے دوسری چیز سے متصل ہو۔

عالمِ مثال کو بھی برزخ کہتے ہیں کیونکہ وہ اجسامِ کثیفہ اور ارواحِ مجردہ کے درمیان ایک عالمِ وسطیٰ ہے۔

شیخ کی صورتِ محسوسہ کو بھی برزخ کہتے ہیں کیونکہ وہ فیضانِ قدس اور طالب کے درمیان واسطہ ہے۔

برزخ البرازخ ، برزخِ جامعہ ، برزخِ اوّل ، برزخِ اعظم ، برزخِ اکبر اور برزخِ کبریٰ ، یہ سب نام حقیقتِ محمدیہ کے ہیں جو واسطہ ہے درمیان ظہور و بطون کے۔

برق:۔ وہ لمعانِ نور جو سالک کے قلب پر وارد ہوتے ہیں اور اسے سیر الی اللہ کی جانب کھینچتے ہیں۔

بروز: کسی عارفِ کامل یا شیخِ مکمل کا کسی شخصِ ناقص کی جانب متوجہ ہونا۔ فیض پہنچانا اور اُسے اپنا سا بنا کر اپنا مظہر بنا لینا۔ اسی معنی میں کہا جاتا ہے کہ فلاں بزرگ فلاں بزرگ کی صورت میں نمودار ہوئے اور مراد اس سے یہ ہوتی ہے کہ اُن بزرگ مکمل کا پرتو کامل طور پر دُوسرے بزرگ پر پڑا اور دونوں کی صورتِ معنوی یکساں ہو گئی۔ صورتِ ظاہری کا ایک ہو جانا بھی کچھ بعید نہیں۔ یہ تناسخ نہیں ہے۔ تناسخ کے مدعی تو اس کے قائل ہیں کہ ایک کی رُوح سے دوسرے کی زندگی کا قیام ہوتا ہے لیکن بروز سے مقصد نہ تو دُوسرے کی زندگی کا قائم رکھنا ہے نہ اس میں حس و حرکت کا پیدا کرنا ہے بلکہ کمالاتِ باطنی اور کمالاتِ معنوی کا فیضان مقصود ہوتا ہے۔

بساطت: کسی چیز کا دوسری چیز کے ساتھ مرکب نہ ہونا۔

بستان: محلِ کشادگی۔ محلِ بسط۔ وجودِ سالک، کیونکہ وہ بھی محلِ کشود اور محلِ بسط ہوتا ہے۔

بصارت۔ بصیرت: آنکھ سے کسی چیز کو دیکھنا بصارت ہے۔ دل سے کسی چیز کو معلوم کرنا بصیرت ہے۔ بصارت سے صرف صورِ محسوسہ ہی کا احساس ہو سکتا ہے۔ بصیرت دل کی وہ بینائی ہے جو نورِ قدس سے روشنی پاتی ہے اور جس سے حقائقِ اشیاء اور ظواہر کے بواطن پر آگاہی

حاصل ہوتی ہے۔حدیث میں آیا ہے کہ مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔

بطون: دیکھو ظہور و بطون بر صفحہ ۲۹۲

بطونِ ذات فی الذات:۔ تاریکیِ محض جو جملہ تجلّیات کے بعد ہے۔

بقرہ۔ بدنہ: اصطلاحِ صوفیہ میں نفسِ اِنسانی کو بقرہ کہتے ہیں۔ جب ریاضت اور مجاہدہ سے اسے آراستہ پیراستہ کر لیا جاتا ہے تو اس کا نام بُدنہ ہو جاتا ہے۔ بُدنہ دراصل اس شُتر کو کہتے ہیں جو عیدالاضحیٰ کو مکہ معظمہ میں ذبح کیا جاتا ہے۔ گویا بدنہ نفس مخالفتِ ہوا وہوس کی تیغ اور مُوْتُوْا قَبْلَ اَنْ تَمُوْتُوْا کی موتِ اختیاری سے ذبح کیا جاتا ہے۔

چونکہ نفس کو اس ذبیحہ پر آمادہ کرنے میں انبیاء کی امداد ضروری ہوتی ہے اس لیے انبیاء علیہم السلام کو ساربانوں سے تشبیہ دی جاتی ہے۔

بلا: موانعاتِ سلوک۔ ہر وہ چیز جو وصول الی اللہ میں مانع ہو۔ توجہ کو حق تعالیٰ کی جانب سے ہٹانے والی چیز۔

بُلبُل: عارفِ ربانی جو نفسِ امارہ سے چھٹکارا پا کر ذکر و فکرِ مدام میں مشغول رہتا ہو۔

بلوغ: سالک کی جب تک یہ حالت نہیں ہوتی کہ اشغالِ ظاہری اُس کے اعمالِ باطنی کے لیے مانع نہ ہوں اور اعمالِ باطنی اشغالِ ظاہری کے لیے حجاب نہ رہیں اُسے نابالغ کہتے ہیں۔ ایسے شخص کو دعوتِ خلق کی اجازت نہیں۔

جب سالک مقامِ فنا میں پہنچتا ہے اور سیر الی اللہ اُس کی ختم اور سیر فی اللہ شروع ہوتی ہے اور تصرفاتِ جذباتِ الوہیت اور کیفیاتِ آثارِ جذبات کا اپنے میں مشاہدہ کرتا ہے تو وہ صفتِ جذبۂ الٰہی کا مظہر بنتا ہے اور اُس صفت سے وہ دوسروں کے باطن میں تصرّف کرنے لگتا ہے۔ اس وقت اسے بالغ کہتے ہیں اور اُسی وقت اس میں دعوتِ خلق کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔

بندگی: مقامِ تکلیف کو کہتے ہیں۔

بنفشہ: اُس نکتۂ دقیق اور رمزِ لطیف کو کہتے ہیں جس کا ادراک محال ہو۔

بوادِرہ: ایک نسیمِ غیبی ہے جو اچانک عالمِ غیب سے آتی ہے اور دل میں فرحت اور تروتازگی وانبساط پیدا کر دیتی ہے۔

بوسہ: عشق و محبت، نفخ رُوح، افاضتِ فیضِ وجودی، زندگی کا عطا ہونا، فیض جو سالک میں آتا ہے، جذبۂ باطن جو سالک میں پیدا ہوتا ہے، فیض قبول کرنے کی صلاحیت، کیفیتِ کلامِ صوری و معنوی۔ رُوح کا اپنے مرکوب یعنی جسم سے لذت پانا۔

بوے: دل کا متعلق ہونا عالمِ حضور کے ساتھ، کبھی اس لفظ سے آگاہی کی جانب بھی کنایہ ہوتا ہے۔

بہار: سالکوں کا ذوق و شوق، عالمِ علم۔

بہشت: صفتِ رُوحانی۔ مظہرِ جمالِ مطلق، رضائے الٰہی کا محل، خوشنودیِ پروردگار پر انعامات۔

بیابان: راہِ طلبِ حق میں سالک پر جو واقعات گزرتے ہیں اور جو معاملات کہ طریقت میں اُس کے ساتھ پیش آتے ہیں۔

بیتِ معمور: وہ جگہ ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے لیے مختص فرما کر زمین سے آسمان کی جانب اٹھالیا۔ مثال اُس کی قلب اِنسانی ہے جو حق سبحانہٗ تعالیٰ کا محل ہے۔ یہ محل رہنے والے سے کبھی خالی نہیں رہتا۔ یا تو رُوحِ قدسی اس میں رہتی ہے یا رُوحِ ملکوتی یا پھر رُوحِ حیوانی (یعنی شیطانی یا نفسانی)۔

بیرون: عالمِ طلب۔

بیداری: عالمِ صحو، ہوشیاری۔

بیعت:

حقیقتِ بیعت

اپنی جان اور اپنے مال کو خُدا کے ہاتھ فروخت کر دینا اصل بیعت ہے۔ حقیقتاً سب کچھ

حق تعالیٰ ہی کا ہے۔ جان بھی اُسی کی ہے۔ جسم بھی اسی کا ہے اور مال بھی اُسی کا ہے۔ بندہ جب خُدا کی ملکیت پر چھاپا مارتا ہے۔ خُدا کی ملک کو اپنی چیز سمجھنے لگتا ہے اور اپنے نفس کی خواہش کے مطابق اُس کے جا و بیجا استعمال میں مصروف ہو جاتا ہے تو وہ اپنے بادشاہِ حقیقی کی مملکت میں مقیّد ہونے کے باوجود اس مالکِ ارض و سماء کے خلاف گویا علمِ بغاوت بلند کرتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنی اس غلطی سے متنبہ ہوتا ہے، جب اس سرکشی اور بغاوت سے نادم ہو کر اپنے خیال اور اپنی روش کی وہ اصلاح کرتا ہے، جب اپنے دل میں ہر چیز کو وہ خُدا کی ملکیت سمجھنے لگتا ہے اور ایک فرمانبردار عبد کی طرح حق تعالیٰ کی رضا کے سامنے سرِ تسلیم خم کر دیتا ہے اور اپنے اس تغیرِ حال کے متعلق جُملہ شرائطِ ضروری کو پورا کرنا شروع کرتا ہے تو اس رجوع الی اللہ کو بیعت سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کوئی چیز کسی کو پیش کی جاتی ہے اور اُس کے بدلہ میں دُوسری چیز لی جاتی ہے تو اس لین دین کو بیع کے نام سے پکارتے ہیں۔ بندہ اپنے غلط خیال سے تائب ہوتا ہے۔ اپنے اعضاء و جوارح کو بخوشی اور بہ رضاء و رغبت اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر دیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کی اطاعت پر کمربستہ ہو جاتا ہے تو اُس کے بدلہ میں اللہ کی خوشنودی اور رضامندی حاصل کرتا ہے۔ اس لین دین کو اللہ تعالیٰ بھی خرید و فروخت کے نام سے موسوم فرماتا ہے:

اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَهُمْ وَاَمْوَالَهُمْ بِاَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ.

(التوبہ۹:۱۱۱)

"تحقیق اللہ نے مول لے لی ہیں مسلمانوں سے جانیں اُن کی اور مال اُن کے بدلہ میں اس کے کہ اُن کے لیے جنت ہے۔"

صورتِ بیعت

خرید و فروخت کی تکمیل کے لیے صرف نیت کافی نہیں۔ فروخت کرنے والے کا صرف دِل میں خیال کر لینا کہ میں فلاں چیز فلاں شخص کے ہاتھ فروخت کروں گا اور خریدنے والے کا صرف دل میں خیال کر لینا کہ میں فلاں چیز فلاں شخص سے خریدوں گا اور اس کی یہ قیمت دوں گا، خرید و فروخت کے عمل میں آنے کے لیے کیونکر کافی ہو سکتا ہے، جب تک کہ ان خیالات کا

اظہار نہ ہو اور اُن پر عمل کا جامہ نہ پہنایا جائے۔ جان و مال کو اللہ کے ہاتھ فروخت کرنے کے لیے بھی صرف نیت کافی نہیں بلکہ عمل کے ذریعہ اس نیت کے اظہار کی ضرورت ہے۔ دُنیا میں کسی زمین یا مکان یا گاؤں کی خرید و فروخت کے لیے کس قدر طول طویل کارروائیوں کی ضرورت پیش آتی ہے۔ اللہ جیسی برتر ہستی کے ساتھ جان و مال جیسی بیش بہا چیز کا معاملہ طے کرنا بچوں کا کھیل نہیں جو بلا پابندیِ آداب و شرائطِ ضروری طے پا جائے۔ بلکہ یہ نہایت مہتم بالشان معاملہ ہے جسے انتہا درجہ کی سنجیدگی اور اعلیٰ درجہ کے اہتمام اور نہایت پختہ عزم بالجزم کے ساتھ عمل میں لانے کی ضرورت ہے۔

حق تعالیٰ کے ساتھ یہ بیع ہمیشہ اس برگزیدہ شخص کی وساطت سے عمل میں آتی ہے جو اس سنجیدہ اور مہتم بالشان معاملہ میں وسیلہ بننے کا مجاز ہو:

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ وَجَاهِدُوْا فِيْ سَبِيْلِهٖ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ ٥ (المائدہ ۵:۳۵)

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو ڈرو اللہ سے اور ڈھونڈو طرف اس کے وسیلہ اور مجاہدہ کرو اس کی راہ میں تا کہ تم فلاح پاؤ۔"

وسیلہ

اس آیۃ میں وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ سے اسی نوع کا توسُّل مراد ہے۔ جو لوگ اس وسیلہ سے ایمان مراد لیتے ہیں غلطی پر ہیں۔ کیونکہ يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا کے ساتھ خطاب انہیں لوگوں سے کیا گیا ہے جو ایمان لا چکے ہیں اور مومن ہیں۔ جو تقویٰ مراد لیتے ہیں وہ بھی غلطی پر ہیں کیونکہ تقویٰ کی ہدایت اِتَّقُوا اللّٰهَ کے الفاظ سے فرما دی گئی ہے۔ جو اطاعت، اور عبادت، اور عملِ نیک، اس کے معنی کرتے ہیں وہ بھی غلطی پر ہیں کیونکہ یہ تمام باتیں جَاهِدُوْا فِيْ سَبِيْلِهٖ میں آ گئیں۔ وَابْتَغُوْٓا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ کے ماقبل اور مابعد واو عطف ہے جس کا ہونا معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت پر دلالت کرتا ہے۔ یعنی جس وسیلہ کی جانب اللہ تعالیٰ نے اس آیۃ میں اشارہ فرمایا ہے وہ تقویٰ اور مجاہدہ کے علاوہ ایک اور چیز ہے۔

متقدمین اور اکابرِ امت کے نزدیک یہاں وسیلہ سے توسّلِ مرشد مراد ہے۔ شاہ عبدالرحیم صاحب" اور شاہ ولی اللہ صاحب" اور شاہ عبدالعزیز صاحب" متاخرین میں اُن بزرگوں میں ہیں جن کی ہر معقول پسند گروہ وقعت کرتا ہے۔ ان جملہ حضرات نے وسیلہ کے یہی معنی لیے ہیں۔ بعض لوگوں کو نہایت عجیب بات تو یہ معلوم ہوگی کہ مرشد کا وسیلہ تلاش کرنے والوں کا جو گروہ بہت شدّ و مد کے ساتھ مخالف ہے، وہ گروہ جو مولانا اسماعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کو اپنا مذہبی پیشوا اور امام یا اپنا ہم مذہب سمجھتا ہے، وہی مولانا اسماعیل صاحب" اپنی کتاب "منصبِ امامت" مطبوعہ مطبع فاروقی دہلی کے صفحہ ۵۵ پر تحریر فرماتے ہیں کہ

"قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی " یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْٓا اِلَیْهِ الْوَسِیْلَةَ"

(المائدہ ۵:۳۵)

ومراد از وسیلہ شخصے است کہ اَقرب اِلی اللہ باشد در منزلت۔

کَمَا قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی "اُولٰٓئِکَ الَّذِیْنَ یَدْعُوْنَ یَبْتَغُوْنَ اِلٰی رَبِّهِمُ الْوَسِیْلَةَ اَیُّهُمْ اَقْرَبُ." (بنی اسرائیل ۱۷:۵۷)

واقرب الی اللہ باعتبارِ منزلت اوّل رسول اَست بعد ازاں امام کہ نائبِ اوست"

یہ دوسری آیت سورۃ بنی اسرائیل کے رکوع (۶) میں واقع ہے۔ اس آیت میں حق تعالیٰ نے بھی شخص اقرب الی اللہ کے لیے وسیلہ کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ اس لفظ کا استعمالِ قرآنی معلوم کرنے کے بعد کسی مسلمان کے لیے شبہ کی گنجائش ہی نہیں رہتی کہ مقربینِ بارگاہِ رب العزت ہی کا وسیلہ وہ وسیلہ ہے جس کے حاصل کرنے کی ہدایت اللہ تعالیٰ نے قرآنِ پاک میں فرمائی ہے۔

تکمیلِ بیعت

یہ بیعت جبکہ صحیح شخص کے ہاتھ پر پورے آداب و شرائط کے ساتھ کی جاتی ہے تو وہ سلسلہ بسلسلہ پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تک پہنچتی ہے اور خدا پر جا کر منتہی ہوتی ہے۔ اور جب بیعت کرنے والا اپنے عہد پر آخرت تک قائم رہتا ہے تو حق تعالیٰ کی بارگاہ سے نوازا جاتا

ہے اور بہت بڑا اجر پاتا ہے۔ لیکن اگر اپنے عہد کو توڑ دیتا ہے تو وہ خود ہی خسارہ اٹھاتا ہے۔

اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَکَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰہَ ط یَدُاللّٰہِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ فَمَنْ نَّکَثَ فَاِنَّمَا یَنْکُثُ عَلٰی نَفْسِہٖ وَمَنْ اَوْفٰی بِمَا عٰھَدَ عَلَیْہُ اللّٰہَ فَسَیُؤْتِیْہِ اَجْرًا عَظِیْمًا ٥ (الفتح ۴۸:۱۰)

"اس میں کوئی شک نہیں کہ جو لوگ (اے محمد ﷺ) تجھ سے بیعت کرتے ہیں وہ سوائے اس کے نہیں کہ بیعت کرتے ہیں اللہ سے۔ اللہ کا ہاتھ اُوپر ہوتا ہے ان کے ہاتھوں کے۔ پس جس نے عہد توڑا سوائے اس کے نہیں کہ توڑا اس نے اپنی جان پر (یعنی اس کا عذاب اُس پر ہے)۔ اور جس نے وفا کیا اُس چیز کو جس پر کہ عہد کیا اس نے اللہ سے (یعنی کہ اللہ کے ساتھ اپنا عہد پورا کیا) پس جلد دے گا (اللہ) اس کو بڑا اجر۔"

مسنونیتِ بیعت

بعض لوگوں کے نزدیک بیعت واجب ہے۔ مگر گروہِ کثیر کے نزدیک بیعت سنّت ہے۔ اور حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے زمانہ سے لے کر اس وقت تک متواتر اور متوارث چلی آ رہی ہے۔

اقسامِ بیعت

بیعت کے بھی اقسام ہیں مثلاً بیعتِ اسلام، بیعتِ خلافت، بیعتِ ہجرت، بیعتِ جہاد۔ بیعتِ تقویٰ۔ بیعتِ تمسک بالسنۃ، بیعتِ شوقِ زیادتِ عبادت۔ وہ جملہ امور جو تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن سے متعلق ہیں۔ اور تقربِ الی اللہ کا ذریعہ بنتے ہیں بیعتِ تصوّف میں شامل ہیں۔

بیعتِ اسلام

خلفائے راشدین کے زمانہ میں بیعتِ اسلام متروک ہو گئی تھی کیونکہ اُن ایام میں لاکھوں کی

تعداد میں لوگ اسلام میں داخل ہونے لگے تھے اور اس کا امتیاز اٹھ گیا تھا کہ خالصۃً للہ کون اسلام قبول کر رہا ہے اور بوجہ شوکت و غلبۂ اسلام کون اس میں مصلحتاً داخل ہو رہا ہے۔ خلفائے بنی اُمیہ اور بنی عباس کے زمانے میں اس بیعت نے رواج اس لیے نہ پکڑا کہ حکمران عموماً فاسق اور ظالم ہونے لگے تھے۔ اور وہ قیامِ سنن کی جانب سے لاپروا تھے۔

بیعتِ تقویٰ

اسی طرح بیعتِ تقویٰ بھی خلفائے راشدین کے زمانے میں متروک تھی بوجہ اس کے کہ وہ دورِ نورانی تھا۔ اور بسبب قربِ زمانۂ رسالت مآب ﷺ لوگ بکثرت اَخذِ انوار اور فیضانِ باطن سے مالا مال تھے۔ علاوہ ازیں خلفائے راشدین کو وقت کا بیشتر حصہ امورِ سیاسی اور تنظیم و تدبیرِ سلطنت اور تدوینِ امورِ شرعی پر صرف کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ اسلامی فتوحات کی وسعت نے خلافت کی ذمہ داریوں کو ایک بارِ عظیم بنا دیا تھا اور جدید معاملات لازمی طور پر ان کی توجہات کو اپنی جانب کھینچتے تھے۔

اس نورانی اور متبرک زمانے کے ختم ہونے کے چند روز بعد تک بھی یہ بیعت اپنی اصلی شکل میں جاری نہ ہو سکی۔ کیونکہ اس کا خوف تھا کہ فتنہ و فساد اس سے نہ بھڑک اُٹھے۔ اور ایسا نہ ہو کہ اس بیعت پر بیعتِ خلافت کے ساتھ مخلوط ہونے کا گمان کیا جائے۔ اور اس غلط گمانی کی بناء پر لوگوں کو ناحق ایذا پہنچائی جائے۔ چنانچہ اُس زمانے میں صوفیائے کرام نے خرقہ دینے کو قائم مقامِ بیعت قرار دیا تھا۔ لیکن جب ایک مدت بعد ملوک اور سلاطین سے رسمِ بیعت معدوم ہو گئی اور وہ تمام اندیشے جاتے رہے تو حضرات صوفیہ نے اس مُردہ سنت کو زندہ کیا۔ اور بیعتِ تقویٰ کو جاری کر دیا۔ صوفیائے کرام ہی کے اسے زندہ کرنے کی بناء پر بیعتِ تقویٰ انقطاع عن ماسوی اللہ کے دیگر لوازمات کو اپنے ساتھ شامل کر کے بیعتِ تصوّف کے نام سے مشہور ہو گئی۔

اعتراضات

بیعتِ تصوّف پر آج کل جو اعتراضات ہوا کرتے ہیں اُن میں سے ایک اعتراض تو یہ ہے کہ وَابۡتَغُوۡۤا اِلَیۡہِ الۡوَسِیۡلَۃَ سے وسیلۂ شیخ یا وسیلۂ مقربِ بارگاہِ رحمانی مراد نہیں۔ اس کا جواب اوپر دیا جا چکا ہے۔

دُوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو بیعت صوفیوں میں مروّج ہے وہ شرعاً کوئی اصلیت نہیں رکھتی۔ یہ اعتراض انتہا درجہ کی لاعلمی پر دلالت کرتا ہے۔

احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے کہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے لوگوں سے بیعت لی۔ کبھی ہجرت پر، کبھی جہاد پر، کبھی جہاد میں ثابت قدمی پر، کبھی ارکانِ اسلام پر، کبھی سنّتِ نبوی کے تمسک پر اور بدعت سے بچنے پر، کبھی عبادات پر حریص اور عبادات کے شائق ہونے پر، کبھی محتاج مہاجرین سے اس بات پر کہ لوگوں سے کسی چیز کا سوال نہ کریں، کبھی انصار عورتوں سے اس بات پر کہ میت پر نوحہ نہ کریں، جریر رضی اللہ عنہ سے آپ ﷺ نے بیعت کے وقت یہ عہد لیا کہ ہر مسلمان کی خیر خواہی کو اپنے اوپر لازم پکڑیں۔ قومِ انصار سے بیعت کے وقت آپ ﷺ نے یہ شرط لی کہ نہ ڈریں امرِ خُدا میں کسی ملامت گر کی ملامت سے اور جہاں رہیں حق بات بولیں۔ چنانچہ اُن میں سے بعض لوگ امراء اور سلاطین پر بلا خوف ردّ و انکار کر بیٹھتے۔ متذکرۂ بالا امور میں علاوہ ان باتوں کے جنہیں سیاسیات سے تعلق ہے، جتنے امور ہیں سب تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن اور امر بالمعروف اور نہی عن المنکر سے متعلق ہیں۔ بیعت تصوّف مشتمل ہے توبہ و تقویٰ و طہارتِ ظاہری و باطنی و اقامت ارکانِ اسلام اور تمسک بالسنۃ اور شوقِ زیادتیِ عبادات اور اُن تمام امور پر جو تزکیہ و تصفیہ و تجلیہ اور انقطاع عن ماسوی اللہ سے متعلق ہیں اور تقرب إلی اللہ کا ذریعہ بنتے ہیں۔

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ اپنی کتاب قول الجمیل میں تحریر فرماتے ہیں کہ

"رسُولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم خلیفۃ اللہ تھے اُس کی زمین میں، اور عالم تھے اُس کے جو اللہ تعالیٰ نے اُن پر قرآن اور حکمت کو اتارا، اور معلم تھے قرآن اور حدیث کے اور امت کے پاک کرنے والے تھے۔ سو جو فعل حضرت ﷺ نے

بنا برخلافت کے کیا وہ خلفاء کے واسطے سنّت ہو گیا۔ اور جو فعل بجہتِ تعلیم کیا وہ علمائے راسخین کے واسطے سنّت ہوا۔"

علمائے راسخین سے وہ عالم مراد ہیں جو علمِ ظاہر و باطن کے جامع ہیں۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ کتاب اللہ کے ہوتے ہوئے شیخ کی کیا ضرورت ہے۔ اندیشہ ہے کہ اس قسم کے معترضین کسی وقت یہ نہ کہہ بیٹھیں کہ قرآن کے ہوتے ہوئے پابندیِ صوم و صلوٰۃ کی کیا ضرورت۔ اگر نماز روزہ کے احکام قرآن پاک میں موجود ہیں تو وَابْتَغُوْا اِلَيْهِ الْوَسِيْلَةَ بھی تو اسی قرآن کا ایک جزو ہے۔

فَسْئَلُوْٓا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ...... (النحل ۱۶:۴۳)

"اگر تم نہ جانتے ہو تو اہلِ ذکر (یعنی جاننے والوں) سے پوچھو۔"

بھی تو اسی قرآن میں درج ہے۔ کیا قرآن کے بعض حصوں کو وہ لوگ قابلِ عمل سمجھتے ہیں اور بعض حصے صرف تلاوت کے لیے رہنے دیتے ہیں۔

اَفَتُؤْمِنُوْنَ بِبَعْضِ الْكِتٰبِ وَتَكْفُرُوْنَ بِبَعْضٍ...... (البقرہ ۲:۸۵)

"کیا پس ایمان لاتے ہو تم قرآن کے بعض حصوں پر اور کفر کرتے ہو ساتھ بعض کے" (یعنی قرآن کے بعض حصوں کا کیا تم انکار کرتے ہو۔)

علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ قرآن کے جزو کا منکر کل کا منکر ہے۔

حق تعالیٰ نے بلاشبہ ہماری ہدایت کے لیے قرآن نازل فرمایا۔ مگر اُس قرآن پر اکتفا نہ فرمایا بلکہ ایک ہادی بھی مبعوث فرمایا۔ جو ہم میں ہمارے ساتھ مل جل کر رہا۔ جس نے اللہ کے کلام کو ہمیں سنایا اور ہمیں سمجھایا۔ اور ہمیں عقل و دانش کی باتیں سکھلائیں۔ اور اپنی پاکیزہ زندگی کا جیتا جاگتا نقشہ ہماری آنکھوں کے سامنے کھینچ کر اور اپنے انوارِ ہدایت کا پرتو ہم پر ڈال کر ہماری زندگیوں کو پاکیزہ بنا دیا۔

هُوَ الَّذِيْ بَعَثَ فِي الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ (الجمعہ ۶۲:۲)

"(اللہ) وہ ہے جس نے بھیجا اَن پڑھوں کے درمیان پیغمبر انہی میں سے (جو) پڑھتا ہے اُن لوگوں کے سامنے آیتیں اللہ کی، اور پاک کرتا ہے اُن کو، اور سکھاتا ہے اُن کو کتاب وحکمت۔"

کتاب کے ساتھ کتاب کا سکھانے والا بھی بھیجا جاتا ہے۔ نسخہ کے ساتھ طبیب بھی آتا ہے۔ بلکہ پہلے طبیب مبعوث ہوتا ہے پھر اس طبیب کی وساطت سے نسخہ مرحمت ہوتا ہے۔ پھر وَيُزَكِّيهِمْ ...... وہ طبیب جملہ ظاہری و باطنی بیماریوں کی آلائش سے امت کو پاک کر دیتا ہے۔ پھر ...... وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ــــ وہ طبیب اُس نسخہ اور حکمت کی تعلیم کو دُوسروں کو بھی دے دیتا ہے۔ تاکہ وہ لوگ بھی اسی طرح دُوسروں کی ظاہری اور باطنی بیماریاں دور کر دیا کریں اور لوگوں کی زندگیوں کو پاک بنا دیا کریں۔

کسی عقل مند شخص کو انکار نہ ہوگا کہ مریض اپنی صحت کے لیے نسخے اور طبیب دونوں کا محتاج ہے۔ بلکہ نسخہ سے زائد وہ طبیب کا محتاج ہے۔ اور طبیب کے نہ ہونے کی صورت میں نسخہ اس کے لیے بیکار بلکہ بسا اوقات مضر ثابت ہوتا ہے۔ اس دُنیا کے کارخانہ میں عموماً دیکھا گیا ہوگا کہ ایک طبیب جسے طب کی کتابوں پر پورا عبور ہو اور لوگوں کے علاج میں بھی جس کا تجربہ بڑھا ہوا ہو جب کسی پیچیدہ مرض میں مبتلا ہوتا ہے تو باوجود اپنی طبّی معلومات اور اپنے طبّی تجربہ کے وہ اپنے لیے ایک دوسرے طبیب کا محتاج ہوتا ہے۔ تمام دُنیا کا طبّی ذخیرہ اس کے لیے بیکار ثابت ہوتا ہے تاوقتیکہ کسی ہم پیشہ کی صورت برزخ بن کر اُس کے اور طبّی ذخیرہ کے درمیان واسطہ نہ بنے۔ کاغذ کے اوراق اور ان پر سیاہ اور سپید نقوش رہبر کی کمی کو پورا نہیں کر سکتے۔ رُوحانیت میں بھی مفیض اور مستفیض کے درمیان مناسبت کی اشد ضرورت ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:-

وَلَوْ جَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا ...... (الانعام ۶:۹)

"اگر لوگوں کو ہدایت کے لیے ہم کسی فرشتے کو بھیجتے تو اس کو مرد ہی کی صورت بنا کر بھیجتے۔"

اللہ تعالیٰ کا کوئی فعل عبث نہیں —— وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وہ زبردست حکمت والا ہے۔اس کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں۔ وہ اگر چاہتا تو صرف قرآن مجید کو بلا وساطتِ رسُول نازل فرما دیتا۔لیکن کیا کوئی یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ محض ایک آسمانی کتاب کا کسی عجیب وغریب طریق سے زمین پر نازل ہو جانا دُنیا میں وہ انقلاب پیدا کر دیتا جو ایک مظہرِ اتم اِنسانِ کامل کی زبردست شخصیت اور بابرکت ذات سے پیدا ہو گیا۔ کیا یہ حیرت کا مقام نہیں کہ ایامِ جاہلیت کے ان پڑھ عرب اور سادہ لوح بدویوں نے جس قرآن کے ذریعے ہدایت حاصل کی اور خود بہترین قوم بن گئے وہی قرآن بغیر اس کے کہ اس میں ایک زبر یا زیر کا بھی فرق ہوا ہو اب بھی موجود ہے۔ یورپ کا "علم دوست" طبقہ اسے پڑھتا ہے۔اس کا ترجمہ یورپ کی مختلف زبانوں میں شائع کرتا ہے۔اُس پر حاشیے چڑھاتا ہے۔ بزعمِ خود اس کی تفسیر کرتا ہے۔ مگر اُسے سمجھ نہیں سکتا۔اُس سے ہدایت نہیں پاتا۔ زمانہ حال کے تعلیم یافتہ لوگ تسخیرِ برق ودُخان میں ذہن رسا رکھنے والے، آلاتِ ہلاکت کی ایجاد میں یدِطولیٰ رکھنے کے مدّعی۔ زمین پر بیٹھے بیٹھے آسمانوں کی پیمائش اور سیاروں کے طول وعرض اور رفتارِ گردش کا اندازہ کر لینے والے، دُنیا کے تمام علومِ سابقہ کے خزانچی اور نقاد، عرب کے جاہل بدویوں سے بھی کیا عقل وسمجھ میں بودے نکلے کہ جس قرآن مجید کی بدولت دُنیا کی بدترین قوم بہترین قوم بن گئی، اُس قرآن مجید کے بیش بہا خزانوں تک رسائی پیدا کرنے میں نہ اُن کی دُوربینیں کسی کام آتی ہیں، نہ اُن کی "ایکسریز" سے کوئی مطلب براری ہوتی ہے، اس محرومی کی آخر وجہ کیا ہے؟ اس کی وجہ بجز اس کے اور کچھ نہیں کہ عرب کے لوگوں کو جو معلم الکتاب والحکمة ﷺ نصیب ہوا تھا وہ اہلِ یورپ کو نصیب نہیں ہوا۔

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کی اُمت کے دیگر افراد پر فضیلت کا باعث اسی معلم الکتاب والحکمة ﷺ کی صحبتِ بافیض ہے۔ قرآن تو جو اصحابِ رسول نہیں، ان کو بھی ملا۔ اور انہوں نے قرآن کی خدمتیں بھی بڑی بڑی کیں۔ ترجمے کئے۔ تفسیریں لکھیں۔ عمل کیا۔ تعلیم دی۔ مگر صحابہ کے مرتبہ کو نہ پہنچے۔ اصحاب کے بعد تابعین کا مرتبہ ہے کیونکہ اُنہیں اصحاب

کی صحبت نصیب ہوئی۔ پھر ان کے بعد تبع تابعین کا رتبہ ہے کیونکہ اُنہیں تابعین کا فیضان صحبت نصیب ہوا۔ مقربین کی صحبت سے روگردانی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بغیر اس کے کہ صحیح بصیرت پیدا ہو، اِنسان اپنے فہم ناقص پر بھروسہ کر کے اپنے لیے خود ہی قرآن و حدیث سے مسائل استنباط کرنے لگتا ہے اور بزعم خود مجتہد بن بیٹھتا ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اپنے ہاتھ سے اپنے پیر پر کلہاڑی مارتا ہے۔ اور مثل اُس جاہل مریض کے جو کتابیں دیکھ کر اپنا علاج خود ہی کرتا ہے اپنی غلط تشخیص اور غلط علاج کی بدولت ہلاک ہو جاتا ہے۔

اسلام میں جو بہتر (۷۲) فرقے آج کل مسلمانوں کے انتشار و اضمحلال کا باعث ہو رہے ہیں' اُن میں سے جس فرقے سے جا کر پوچھیے اپنے عقائد کی تائید میں قرآن و حدیث ہی سے سند پیش کرے گا۔ ہر فرقے کی ابتداء کسی ایسے شخص سے ہوئی جسے اپنے علم وفضل کے متعلق انتہا درجہ کا گھمنڈ تھا اور جسے ایک گروہ بھی جید عالم سمجھتا تھا۔ مگر باوجود اس کے وہ صراطِ مستقیم سے ہٹ گیا اور گمراہ ہو گیا اور دُوسروں کی بھی گمراہی کا باعث بنا۔ اس خرابی کا اصلی سبب یہی ہوا کہ قرآن و حدیث کے سمجھنے کے لیے صرف ونحو اور لغت دانی ہی کو کافی سمجھا گیا۔ اور تاویلات کے لیے اپنی ذہانت پر اعتماد کر لیا گیا۔ فہمِ صحیح اور مذاقِ سلیم اور بصیرتِ صادقہ کے حصول کے لیے جن امور کی ضرورت تھی ان سے اُستغناء برتا گیا۔ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ:

يُضِلُّ بِهٖ كَثِيْرًا وَّ يَهْدِيْ بِهٖ كَثِيْرًا وَمَا يُضِلُّ بِهٖٓ اِلَّا الْفٰسِقِيْنَ[۱]......

"اس قرآن کے ذریعہ سے بہت لوگ گمراہ ہو جاتے ہیں اور بہت لوگ ہدایت پاتے ہیں۔ مگر گمراہ وہی ہوتے ہیں جن کے باطن فسق و فجور کی نجاست سے ملوث ہوتے ہیں"۔ کیونکہ فہمِ قرآن کی چابی اُسی وقت ہاتھ آتی ہے جب تزکیۂ نفس اور تصفیۂ باطن سے بندہ آراستہ ہو جائے۔ چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ۔[۲] "نہیں ہاتھ لگاتے قرآن کو مگر پاک لوگ۔" جس طرح کہ ظاہرِ قرآن کو نجاستِ ظاہری کی حالت میں ہاتھ لگانا منع ہے۔ اسی طرح باطنِ قرآن تک رسائی نجاستِ باطنی کی حالت میں ممتنع قرار دے دی گئی ہے۔ جب

۱۔ البقرۃ ۲۶:۲ ۲۔ الواقعۃ ۷۹:۵۶

تک کہ کفر و شرک و نفسانیت و بغض و حسد و ریا و حبِ دولت و مال و حبِ جاہ و حشمت و رغبتِ دُنیا و نظر بر ماسوی اللہ کی نجاستوں اور پلیدیوں سے بندہ کا باطن پاک و صاف نہ ہو لے، حلاوتِ قرآن اور قرآن کا صحیح فہم نصیب ہونا محال ہے۔ اور یہ وہ روحانی امراض ہیں جن کے دفیعہ کے لیے مریض کسی رُوحانی طبیب کا محتاج ہے۔ رُوحانی طبیب سے استفادہ کیے بغیر اِنسان قرآنِ پاک کی اصلی نعمتوں سے محروم رہتا ہے۔

جس طرح حق تعالیٰ نے یہ نہیں کیا کہ بندوں کی ہدایت کے لیے صرف قرآن نازل فرما دیتا اور رسُول کو مبعوث نہ فرماتا۔ اسی طرح رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی یہ نہیں کیا کہ اپنے بعد اپنی امت کو گمراہی سے بچانے کے لیے صرف قرآن کو چھوڑ جاتے اور حکمائے اُمت کو اپنا وارث نہ بناتے۔ حجۃ الوداع میں حضور ﷺ اپنی اُونٹنی پر سوار تھے اور خطبہ فرما رہے تھے۔ جبکہ آپ نے یہ فرمایا کہ

یَآ اَیُّھَا النَّاسُ اِنِّی تَرَکْتُ فِیْکُمْ مَّآ اِنْ اَخَذْتُمْ بِهٖ لَنْ تَضِلُّوْا ۔ کِتَابَ اللّٰهِ وَ عِتْرَتِیْ اَھْلَ بَیْتِیْ ...... (رواہ ترمذی)

”آگاہ رہو اے لوگو! کہ تحقیق میں نے چھوڑی ہیں درمیان تمہارے وہ چیز کہ اگر پکڑے رہو گے تم اس کو تو ہرگز گمراہ نہ ہو گے تم۔ کتاب اللہ، اور عترت اپنی کو اہلِ بیت میری۔“

ایک اور حدیث ہے کہ آپ نے فرمایا:

”میری اہلِ بیت تمہارے لیے مانند نوح کی کشتی کے ہے کہ جو اس کشتی پر سوار ہوا، اس نے نجات پائی۔ اور جو سوار نہ ہوا وہ ہلاک ہوا۔“

پھر ہر صدی پر اصلاحِ امت کے لیے ایک مجدد کے مبعوث ہونے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ میں خبر دی کہ

اِنَّ اللّٰهَ یَبْعَثُ لِھٰذِهِ الْاُمَّةِ عَلٰی رَاْسِ کُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَّنْ یُّجَدِّدُ لَھَا دِیْنَھَا

علاوہ ازیں علمائے امت کو آپ ﷺ نے اپنا وارث فرمایا۔ اور ان ورثاء نے آپ ﷺ سے علومِ ظاہری و باطنی اور منصبِ ہدایت کو ورثہ میں پایا۔

مختصر یہ کہ اُمت کی ہدایت کے لیے ہادی کی ہمیشہ ضرورت رہی ہے۔ یہ ہادی اصالتاً حضور سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اور نیابتہً آپ کے خلفاء اور ورثاء اور اس نیابت کا سلسلہ ظہورِ امامِ آخرالزماں تک متواتر و متوارث جاری رہے گا۔

عذرِ لنگ

بعض لوگ یہ کہہ دیا کرتے ہیں کہ ہم مانے لیتے ہیں کہ اہل اللہ سے زمانہ کبھی خالی نہیں ہوتا۔ مگر اُن کا پتا چلانا بہت دشوار ہے۔ مکار اور گندم نما جو فروش لوگوں نے اس کثرت سے پیری مریدی کی دکانیں کھول رکھی ہیں کہ حق و باطل میں امتیاز کرنا مُشکل ہو گیا ہے۔ انتخابِ شیخ کے لیے بڑی بصیرت کی ضرورت ہے۔ جو مبتدیوں کے زمرہ میں بھی داخل نہ ہو وہ اصل کو نقل سے کیونکر جُدا کر سکتا ہے اور دیدہ و دانستہ اپنے دین و ایمان کو ایک مشکوک اور ناقابلِ اعتماد شخص کی حفاظت میں کیسے دے سکتا ہے۔ یہ بالکل سچ ہے۔ مگر مکاری اور گندم نما جو فروشی کا دَور دَورہ تو آج کل بہت ہی عام ہے۔ زندگی کا کوئی شعبہ ان مُشکلات سے خالی نہیں۔ اطباء کے جھوٹے اشتہارات کی وہ کثرت ہے کہ سچے اور جھوٹے میں تمیز کرنا دشوار ہے۔ اشیائے ضروری کی خرید و فروخت میں بے ایمانی اور بد معاملگی کو اس درجہ دخل ہو گیا ہے کہ بڑے بڑے تجربہ کار اور ہوش مند لوگ بھی چرکے پر چرکے کھا رہے ہیں۔ بڑے اور متمدن شہروں میں تو دُکانوں پر کھانے پینے کی چیزیں مثلاً خالص گھی یا خالص دودھ تک کا ملنا تقریباً محال ہو گیا ہے۔ بعض بڑے بڑے ''مہذب'' تاجروں کے متعلق اس قسم کی شکایات اکثر سُننے میں آیا کرتی ہیں کہ نمونہ تو اعلیٰ دکھلایا گیا مگر مال ادنیٰ دیا گیا۔ باوجود ان دقتوں کے اور باوجود ان بد معاملگیوں اور دغابازیوں کے کوئی کہہ سکتا ہے کہ کتنے لوگ ایسے ہیں جو ضرورت کے وقت اطبا کے مشورے سے گریز کرنے لگے ہوں یا جنہوں نے گھی کے استعمال کو ترک کر دیا ہو۔ یا بغیر دودھ کی چائے پینے کا اپنے کو عادی بنا لیا ہو۔ کتنے لوگ اس ملک میں ایسے نکلیں گے جنہوں نے محض تاجروں کی بدیانتی کے خوف سے بازار کا جانا آنا اور اشیائے ضروری کا خریدنا بند کر دیا ہو۔ جب کسی طبیب کی ضرورت پیش آتی ہے تو پوری سعی کام میں لا کر اپنے اطمینان کا کوئی نہ کوئی طبیب ڈھونڈ ہی نکالا جاتا

ہے۔ کوئی ضرورت سامنے آتی ہے تو خواہ کتنی ہی دشواریوں اور رکاوٹوں کا مقابلہ ہو کوئی نہ کوئی سبیل اس کے رفع کرنے کی پیدا کر ہی لی جاتی ہے۔ ضرورت، اور اس ضرورت کا احساس پیدا ہونا شرط ہے۔ امورِ دُنیا میں حصولِ مقصد کے لیے بڑی سے بڑی رکاوٹ بھی سدِ راہ نہیں ہوتی۔ مسلسل ناکامیاں بھی سعیِ لاحاصل کے دست و بازو کو سُست نہیں پڑنے دیتیں۔ تلاش و انتخابِ شیخ ہی ایک ایسی انوکھی ضرورت ہے کہ باوجود اس اعتراف کے کہ اہل اللہ سے زمانہ خالی نہیں کسی کو کوئی تدبیر ہی اس مرحلہ کے طے کرنے کی نظر نہیں آتی۔ نفس کی چوریوں کو ذرا ٹٹولا جائے تو واضح ہو جائے گا کہ طلب ہی ناقص ہے۔ اس ضرورت کو ضرورت ہی نہیں سمجھا گیا۔ تلاشِ شیخ کے لیے اتنی بھی زحمت نہیں اٹھائی جاتی جتنی کہ ایک گمشدہ نوٹ بک کی تلاش میں اُٹھائی جاتی ہے۔ اس بارہ میں جتنے بھی عذر پیش کیے جاتے ہیں، سب عذرِ لنگ ہیں۔

ضرورتِ شیخ

سنت اللہ یوں ہی جاری ہے اور فطرتِ اِنسانی اسی طور پر وضع ہوئی ہے کہ جس فن یا جس علم سے اِنسان ناآشنا ہے اس کے سیکھنے کے لیے وہ ایک اُستاد کا محتاج ہوتا ہے۔ اجنبی ملک میں ناواقف راستہ پر چلنے والا ایک واقف راہ نما کا محتاج ہے۔ اس کی ذہانت اور طبّاعی اور دوسرے راستوں سے آگاہی یہاں مطلق کام نہ دے گی۔ ممکن ہے کہ ہزار میں، یا دس ہزار میں، یا لاکھ میں ایک شخص ایسا بھی نکل آئے جو بلا کسی سے مشورہ لیے ہوئے محض اپنی اٹکل سے کسی نامعلوم میدان میں سے ہو کر گزرے اور منزلِ مقصود پر پہنچ جائے۔ مگر ایسی صورتیں مستثنیات میں شمار ہوں گی۔ جن کا وقوع کلیہ کو ہرگز نہ توڑے گا۔ معدودے چند مستثنیات کی بناء پر کوئی عقل مند شخص اپنے کسی دوست کو یہ مشورہ کبھی نہ دے گا کہ تم جس ملک کے جغرافیہ سے ناواقف ہو اُس میں سفر کرتے وقت کسی رہنما سے مدد نہ لینا۔ خصوصاً ایسی صورت میں جب کہ اُس ملک میں راستے پُرخطر ہوں۔ اور چور، رہزن، شیر، بھیڑیوں وغیرہ کا خوف ہو۔ عقل مند خیر خواہ تو اس موقع پر بھی یہی کہے گا کہ ؎

قطعِ ایں مرحلہ بے ہمرہیِ خضر مکن
ظلمات است بترس از خطرِ گمراہی

محسوسات میں جب رہبر کے بغیر چارہ نہیں تو رُوحانیات میں جو کہ حواسِ خمسہ کی زد سے باہر ہیں بلا رہبر کے کیسے کام چل سکتا ہے۔

علاوہ رہنمائی کے صحبت کے قوی اثرات کا بھی سالک از حد محتاج ہوتا ہے۔ صحبت کے اثر سے جب جانور تک متاثر ہو جاتے ہیں تو اِنسان کیوں نہ بدرجۂ اولیٰ متاثر ہوگا۔ صحابہ کرام آپس میں ایک دوسرے سے کہا کرتے تھے کہ:۔ اِجْلِسْ بِنَا نُؤْمِنْ سَاعَةً ۔ یعنی ہمارے ساتھ ذرا بیٹھو تاکہ ایمان تازہ کریں۔ مولانا رُومؒ فرماتے ہیں کہ

یک زمانے صحبتے با اولیاء
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا

خواجہ احرارؒ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

نماز را بحقیقت قضا بود لیکن
نمازِ صحبت ما را قضا نخواہد بود

قاضی ثناء اللہ پانی پتی "ارشاد الطالبین" میں ایک موقع پر لکھتے ہیں کہ کسی بزرگ نے ایک شخص سے کہا کہ بایزید سے صحبت رکھ۔ اُس نے جواب دیا کہ میں خُدا سے صحبت رکھتا ہوں۔ اُن بزرگ نے فرمایا کہ بایزید کی صحبت خُدا سے صحبت رکھنے سے بہتر ہے۔ جنابِ الٰہی سے بقدر اپنی نسبت و حوصلہ تو فیوض و برکات حاصل کرے گا۔ اور بایزید کی صحبت میں بقدر ان کی عُلوِّ مرتبت کے۔

انتخابِ شیخ

شیخ کی ضرورت تسلیم کر لینے کے بعد انتخابِ شیخ میں کوئی دقت پیش نہیں آتی۔ شیخ کے باطنی کمالات کا اندازہ تو ایک مبتدی کسی صورت سے کر ہی نہیں سکتا مگر اس کی ضرورت بھی نہیں۔ جب ایک شیخ اوصافِ مشیخت سے متصف ہے (جن اوصاف کا ذکر آگے آئے گا) تو انتخاب کنندہ کو صرف حسب ذیل امور پر نگاہ ڈال لینا کافی ہے۔

(۱) اُن بزرگ کی خدمت میں حاضر ہو، اور یہ دیکھے کہ جتنی دیر وہاں بیٹھا کم از کم اُتنی دیر دُنیا کے خطرات و وساوس اس کے قلب میں کمی کے ساتھ آئے یا نہیں۔ اور خُدا اور رسول کے متعلق اُس کے دل میں کچھ ذوق و شوق بھی پیدا ہوا۔ اُن کے پاس سے اُٹھ آنے کے بعد اُس کے قلب کی حالت خواہ ویسی ہی ہو گئی ہو جیسی کہ معمولاً تھی مگر جتنی دیر وہ وہاں حاضر رہا اس قسم کا خفیف سا بھی تغیرّ اُس نے اپنے اندر محسوس کیا یا نہیں۔

(۲) اُن بزرگ کے مریدین یا بعض مریدین کی حالت میں کوئی بہتر تغیر واقع ہوا یا نہیں۔ قبل مرید ہونے کے اُن لوگوں کی کیا حالت تھی، اور مرید ہونے کے کچھ عرصہ کے بعد اُن میں کس قسم کی تبدیلی واقع ہوئی۔

(۳) جتنی دیر تک اُن بزرگ کی خدمت میں بیٹھا ان کی زبان سے بعض الفاظ ایسے بھی نکلے یا نہیں جو اس کے حسبِ حال ہوں یا جن سے اس کو ہدایت یا تسکین ہوئی ہو یا اس کی کوئی اُلجھن رفع ہوئی ہو یا کوئی عقدہ حل ہوا ہو۔

اگر ان تینوں امور میں اُس کو اچھی رائے قائم کرنے کا موقعہ مل گیا ہو تو وہ شخص آنکھ بند کر کے اُن بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کر لے۔ کیونکہ پھر اس کو (جہاں تک کہ اس کی ہدایت و اصلاح کا تعلق ہے۔) اُن سے بہتر کوئی بزرگ دستیاب نہ ہوں گے۔

اوصافِ شیخ

مشیخت کے لیے شیخ میں ان باتوں کا ہونا ضروری ہے:

(۱) تقویٰ و پرہیزگاری و اتباعِ قرآن و حدیث کا ہونا شیخ میں لازمی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَّاتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ[۱] "ایسے شخص کی پیروی کرو جو میری طرف رجوع ہو۔"

اور فرماتا ہے:

لَا تُطِعْ مِنْھُمْ اٰثِمًا اَوْ کَفُوْرًا[۲] "مت کہا مان ان میں سے گنہگار یا کفر کرنے والے کا۔"

---

[۱] لقمٰن ۳۱:۱۵ [۲] الدھر ۷۶:۲۴

گنہگار کو اس آیت میں کافر پر تقدیم اس سبب سے دی گئی ہے کہ ایک مومن کو گنہگار کی صحبت سے زیادہ نقصان پہنچتا ہے بہ نسبت کافر کی صحبت کے۔ و نیز اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰىهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا

(الکہف ۱۸:۲۸)

"اور مت کہا مان اُس شخص کا جس کے دل کو ہم نے اپنی یاد سے غافل کر دیا، اور جس نے اپنی خواہش کی پیروی کی اور اُس کی روش حد سے تجاوز کر گئی ہو۔"

(۲) اُس امر کی بڑی ضرورت ہے کہ شیخ صاحبِ بصیرت ہو۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

قُلْ هٰذِهٖ سَبِيْلِيْٓ اَدْعُوْٓا اِلَى اللّٰهِ ۣ عَلٰي بَصِيْرَةٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِيْ وَسُبْحٰنَ اللّٰهِ وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ...... (یوسف ۱۲:۱۰۸)

"کہہ دو (اے محمد ﷺ) کہ میرا راستہ تو یہ ہے کہ میں اللہ کی جانب بلاتا ہوں اوپر بصیرت کے (یعنی اس حال میں کہ اللہ اور اللہ کے راستہ کی سوجھ بوجھ رکھتا ہوں) میں اور میرا اتباع کرنے والے (یعنی میری یہ روش ہے اور جو میری متابعت کرتے ہیں ان کی بھی یہی روش ہے) اور اللہ کی پاکی بیان کرتا ہوں اور مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔"

(۳) اس کی بھی اشد ضرورت ہے کہ شیخ ایسا ہو جس نے کسی صاحبِ نسبت بزرگ کی صحبت میں رہ کر اخذِ فیضان کیا ہو اور ارشاد کی اجازت باقاعدہ حاصل کی ہو اور یہ سلسلہ اُس کا رسولِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم تک پہنچتا ہو۔ اس اجازت کی ابتداء سے ضرورت چلی آ رہی ہے۔ حق تعالیٰ اپنے نبی کی شان میں فرماتا ہے:

وَّدَاعِيًا اِلَى اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِيْرًا ۝...... (الاحزاب ۳۳:۴۶)

"اور بُلانے والا طرف اللہ کے ساتھ اُس کے (یعنی اللہ کے) اذن کے اور چراغ روشن۔"

صوفیائے کرام نے ہر امر میں اس اجازت کی شرط کو بہت ملحوظ رکھا ہے۔ سِرَاجًا مُّنِيْرًا

میں اشارہ یہ ہے کہ ایک چراغ سے ہزاروں لاکھوں چراغ روشن ہو جاتے ہیں مگر ایک شمس سے دُوسرا شمس یا ایک قمر سے دُوسرا قمر نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ بھی پتا چلتا ہے کہ دعوت الی اللہ کے امور میں رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا جائز اور صحیح وارث وہی ہو سکتا ہے جس نے "سِرَاجًا مُّنِیْرًا" کی فیض بخش صفت سے ورثہ پایا ہو۔ یعنی جو نسبتِ متعدی رکھتا ہو۔ نسبتِ لازمی رکھنے والے بزرگ جو اپنی ذات سے بہت اچھے ہیں مگر دُوسروں کو اپنے سانچہ میں نہیں ڈھال سکتے، اور دُوسروں پر اپنی نسبت کا مفید اثر نہیں ڈال سکتے مسندِ ارشاد پر متمکن ہونے کی اہلیت نہیں رکھتے۔

جو لوگ مندرجہ بالا اوصاف سے متصف نہیں۔ خواہ کتنے ہی بڑے گھرانوں اور خانوادوں سے تعلق رکھتے ہوں، کیسے ہی جلیل القدر بزرگوں کی اولاد میں سے ہوں، کتنی ہی بڑی بڑی خانقاہوں اور درس گاہوں کے سجادہ پر بیٹھے ہوئے نظر آئیں، اور سادہ لوح معتقدین کی کتنی ہی بڑی بڑی جماعتیں انہیں گھیرے رہتی ہوں، اس قابل نہیں کہ ان کے ہاتھ پر بیعت کر کے اُنہیں اپنا پیشوائے شریعت و طریقت بنایا جائے۔ اور حقیقت آگاہی کے میدان میں اُن سے کسی مفید رہنمائی کی توقع کی جائے

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند
نہ ہر کہ آئینہ سازد سکندری داند
نہ ہر کہ طرفِ کلہ کج نہاد و تُند نشست
کلاہ داری و آئین سروری داند
ہزار نکتۂ باریک تر زمو ایں جاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند

توحید مطلب

اپنے شیخ کی جانب یکسوئی، اُس سے انتہا درجہ کی محبت اور جان و مال سے بھی زیادہ اسے عزیز رکھنا اور یہ سمجھنا کہ دُنیا میں گو ہزاروں لاکھوں بزرگ ہوں مگر میرا مطلب میرے ہی

شیخ سے حاصل ہوگا اور میرے فتحِ باب کی کنجی میرے ہی شیخ کے ہاتھ میں ہے، توحیدِ مطلب کے نام سے موسوم ہے۔ اخذِ فیضان کے لیے توحیدِ مطلب کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ جب تک اپنے شیخ کے ساتھ اس نوع کی یکسوئی کا تعلق پیدا نہ ہوگا' اخذِ فیضان نہ ہو سکے گا۔ اپنے شیخ کی موجودگی میں بلا اُس کی اجازت کے کسی دوسرے کی جانب استفادتاً نگاہ ڈالنا یا اُس سے بیعت کرنا طریقت میں ممنوع ہے۔ ایسی بیعت، بیعت ہی نہیں ہوتی بلکہ مصافحہ کا حکم رکھتی ہے۔ بیعت معتبر وہی ہے جو پہلے شیخ کے ہاتھ پر ہو چکی ہے۔ اس بیعت سے اپنے آپ کو خارج کرنے کا اس شخص کو کوئی حق حاصل نہیں جو اپنی جان کو اپنے مال کو بلکہ اپنی پوری ہستی کو فروخت کر چکا ہے۔ اب وہ اپنی ملکیت ہی نہیں رہا جو اُسے یہ آزادی حاصل ہو کہ اپنے آپ کو اِدھر اُدھر فروخت کرتا پھرے۔ ایک غلام اپنے آقا کی اجازت کے بغیر اپنے آپ کو کسی دُوسرے کے ہاتھ پر فروخت نہیں کر سکتا۔ اگر فروخت کرے گا تو بیع ناجائز ہوگی اور غلام مجرم ٹھہرے گا۔

دوئی بمذہبِ عشاقِ معنوی کفر است
خُدا یکے و پیمبر یکے و پیر یکے

تجدیدِ بیعت

اصحابِ طریقت نے بیعت کو نکاح سے تشبیہ دی ہے اور احکامِ بیعت کو احکامِ نکاح پر منطبق کیا ہے۔ جس طرح کہ شوہر کی حیات میں زوجہ کو غیر مرد پر نگاہ ڈالنا حرام ہے اسی طرح مرید کو بھی اپنے شیخ کی حیاتِ ظاہری میں دوسرے شیخ کی جانب رجوع کرنا حرام ہے۔ مندرجہ ذیل صورتوں میں تجدیدِ بیعت جائز ہے۔

(۱) شیخ کا وصال ہوگیا ہو اور مرید کا سلوک ناتمام رہ گیا ہو۔ اور مرید میں یہ قابلیت بھی پیدا نہ ہوئی ہو کہ شیخ کے مزار پر حاضر ہو کر اپنے بقیہ سلوک کو تمام کر لے۔ تو ایسی صورت میں سالک کے لیے تجدیدِ بیعت نہ صرف جائز بلکہ فرض ہے۔

(۲) شیخ لاپتا ہو گیا ہو۔ مثلاً کسی غیر ملک میں ہجرت کر کے چلا گیا ہو اور مرید کو معلوم نہیں کہ

کہاں گیا۔ یا کہیں سفر میں مثلاً کسی ریل وغیرہ میں کسی بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کی اور قبل اس کے کہ ان بزرگ کا پتا نشان معلوم ہوا اچانک مفارقت واقع ہو گئی اور بعد میں باوجود تلاشِ بسیار کچھ پتا نہ چلا کہ کون بزرگ تھے اور کہاں رہتے ہیں۔ تو ایسی حالت میں اِنسان کسی دوسرے بزرگ کے ہاتھ پر بیعت کرنے کے لیے مجبور ہے۔

(۳) بیعت کے بعد شیخ کے متعلق اگر صحیح طور پر علم ہو جائے کہ وہ صاحبِ نسبت نہیں۔ یا جو شرائط شیخ میں ہونا ضروری ہیں وہ اُس میں نہیں یا وہ صحیح طور پر مجاز نہیں۔ یا مجاز ہے مگر ناقص ہے اور اجازت اُسے اس اُمید پر دی گئی تھی کہ اپنی کمی وہ جلد پوری کرلے گا لیکن اُس کمی کو اُس نے کافی مہلت ملنے کے بعد بھی پورا نہیں کیا تو مرید کو فسخ بیعت کر لینے کا حق حاصل ہے۔ اگر وہ شخص جس کے ہاتھ پر بیعت کی گئی ہے صاحبِ نسبت نہیں تو بیعت ہی واقع نہیں ہوئی اور فسخِ بیعت کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔

(۴) جب شیخ کی جانب سے کسی مرید کے ساتھ مسلسل اور متواتر بے التفاقی برتی جائے اور مرید کی تربیتِ معنوی نہ ہوتی ہو تو شیخ اُس مرید کے حق میں مثل اس شوہر کے ہو جاتا ہے جو اپنی بیوی کو نان ونفقہ نہیں دیتا۔ جس طرح کہ ایسی صورت میں بیوی کو اس شوہر سے طلاق لے لینے کا حق حاصل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح دوسرے شیخ کے لیے جائز ہے کہ اگر مناسب سمجھے تو اس مرید کو اپنی بیعت میں لے کر اس کی تربیتِ معنوی کی جانب متوجہ ہو۔

(۵) بچپن کی ناسمجھی کے زمانے میں یعنی بالغ ہونے سے قبل اگر ماں باپ کے حکم سے کسی بزرگ کے ہاتھ پر بیعت واقع ہو گئی ہے تو اس قسم کی بیعت بیعتِ تبرک کے نام سے موسوم ہوتی ہے۔ بالغ ہونے اور سمجھ کے پیدا ہونے کے بعد اگر وہ شخص سلوک طے کرنے کی غرض سے کسی دوسرے بزرگ کی جانب اپنی طبیعت کو مائل پاتا ہے اور ایک گونہ مناسبت ان کے ساتھ محسوس کرتا ہے تو اسے اختیار ہے کہ وہ ان کے ہاتھ پر بیعت کرلے

آدابِ مریدی

تصوّف میں ادب کی بہت سخت ضرورت ہے۔ اَلتَّصَوُّفُ کُلُّهٗ اَدَبٌ۔ یہ عشق کا کوچہ ہے۔ عشق میں از اوّل تا آخر ادب کی ضرورت ہے جو مغلوب الحالی سے محفوظ ہیں انہیں بجز مؤدب رہنے کے چارہ نہیں۔

دُور بیٹھا غبارِ میرؔ اُس سے
عشق بن یہ ادب نہیں آتا

شیخ واسطہ بنتا ہے درمیان اللہ اور مُرید کے۔ شیخ آنکھوں کے سامنے ہے۔ اللہ ان ظاہری آنکھوں سے اوجھل ہے۔ مرید ابتدا میں محسوسات میں مقید ہوتا ہے۔ محسوس سے اس کی منزل شروع ہوتی ہے اور غیر محسوس پر جا کر ختم ہوتی ہے۔ پہلے شیخ ہی سے سابقہ پڑتا ہے جو حق تعالیٰ کے اسم یاھادی کا مظہر ہے۔ اس لیے شیخ کے ہاتھ میں ہاتھ دیتے ہی وہ تمام معاملات شروع ہو جاتے ہیں کہ جو کہ اسم یاھادی کے مظہر کی شان کے شایان ہیں۔ جب مظہر تک رسائی ہو جاتی ہے تو شیخ درمیان سے ہٹ جاتا ہے۔ شیخ بہت بڑی چیز ہے اور بہت بڑا کام کرتا ہے۔ اس لیے مرید کا فرض ہے کہ ہر ظاہری اور باطنی طریق سے شیخ کا بہت بڑا ادب کرے۔ اور اُس سے بہت زیادہ محبت رکھے۔ تفرّدِ شیخ کا معتقد رہے۔ یعنی یہ سمجھے کہ میرے حصولِ مقصد کے لیے میرے شیخ سے بہتر دُنیا میں کوئی اور نہیں۔ اُس سے اپنا کوئی راز مخفی نہ رکھے۔ اسے اپنا طبیب سمجھے اور اس کے حکم پر دیانتداری کے ساتھ کاربند رہے۔ اُس کی کسی بات سے بدظن نہ ہو۔ اس کے متعلق دل میں کسی قسم کے شبہات نہ آنے دے۔ اس کی کسی بات پر دل میں شک نہ لاوے۔ اس کے احکام کے ظاہر پر عمل کرے۔ تاویل کر کے اس کا کوئی حکم اپنی رائے سے بدل نہ دے۔ کسی حکم کی مصلحت سمجھ میں نہ آوے تب بھی اُس پر کاربند ہو۔ کوئی کام بغیر اُس کے حکم کے نہ کرے۔ اپنے آپ کو اُس کے ہاتھ میں اس طرح سمجھے جس طرح کہ میت غُسال کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ مرید کتنا ہی بڑا عالم ہو مگر وہ ہمیشہ یہی سمجھے کہ شیخ علم میں مجھ سے بہت بڑھا ہوا ہے۔ شیخ کے وہ اسرار از قسمِ کشف و کرامات یا از قسمِ دیگر جنہیں شیخ مخفی رکھنا چاہتا

ہو ظاہر نہ کرے۔ ہر وقت، بہت ادب سے پیش آئے۔ نگاہ نیچی اور گردن جھکی ہوئی رکھے۔ گفتگو اور ذکر کے وقت آواز پست رکھے۔ شیخ کے مصلے پر قدم نہ رکھے۔ شیخ کے سامنے خود مُصلّے پر نہ بیٹھے۔ شیخ کے سامنے نوافل نہ پڑھے۔ شیخ سے مثل برابر کے دوستوں کے بے تکلفی کی باتیں نہ کرے۔ جب تک کہ شیخ خود ہی کسی اسرار سے پردہ نہ اُٹھائے اُس کے متعلق سوال نہ کرے۔ اور یہ سمجھ لے کر جب شیخ مجھ میں اس کی صلاحیت پائے گا تو خود ہی پردہ اٹھادے گا۔ اس معاملہ میں حضرت خضر اور موسیٰ علیہ السلام کے قصہ پر غور کرلیا کرے۔ شیخ کو جن امور سے نفرت ہے یا جو امور اُس کی طبیعت یا اُس کے مزاج کے خلاف ہیں اُن سے اجتناب کرے۔ بے موقع کسی گفتگو کو نہ چھیڑدے۔ بلا اجازت کچھ عرض نہ کرے۔ یہ اور اس قسم کے جُملہ آداب جو بالتفصیل طریقت کی کتابوں میں درج ہیں، نہایت ضروری ہیں۔ ان کی پابندی میں کوتاہی فیضان کی کمی کا باعث ہوتی ہے۔ شیخ کے دل میں مرید کی جس قدر محبت ہوگی اسی قدر فیضان کی زیادتی ہو گی۔ اور حق تعالیٰ کی نگاہ میں اُس مرید کی اتنی ہی زیادہ وقعت ہوگی۔ اس لیے مُرید کا فرض ہے کہ اپنی روِش اور خوش ادائی اور فرماں برداری اور خدمت اور اَدب اور ایثار اور جاں فروشی سے شیخ کے دل میں گھر کرے اور شیخ کو اپنے سے ہمیشہ خوش رکھنے کی کوشش کرتا رہے۔

بیگانگی: صمدیت، بے نیازی، استغنائے الوہیت جو کسی چیز کی محتاج نہیں یہاں تک کہ مشابہت اور مماثلت تک سے روگرداں ہے۔

بیماری: قلقِ درونی، دردِ دل، غمِ ہجراں، وہ اخلاقی اور رُوحانی کمزوریاں جو سلوک کا راستہ نہ چلنے دیں۔ ماسوی اللہ کی محبت۔

بے مثال: حق تعالیٰ کا بے مثل و بے مثال ہونا۔ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ[1] ...... یعنی کوئی چیز اُس کے مثل نہیں اور وہی سننے والا، دیکھنے والا ہے ؎

خوبانِ دُنیا گو ہمہ خوب انداز سر تا بپا
نامِ خُدا آں دلربا دارد سراپائے دگر

---

[1] الشوریٰ ۴۲:۱۱

موجد بے مثل و بے مثال ہے۔ موجود بھی بے مثل و بے مثال ہے۔ موجودات میں سے ہر موجود ایک تعیّن ہے اور ایک ایسی خاصیت رکھتا ہے جس میں کوئی دوسری چیز اُس کی شریک نہیں۔ ایسا نہ ہو تو تعیُّن تعیّن نہ رہے۔ ہر موجود میں اس وحدت کا ہونا موجد کی وحدانیتؐ کی دلیل ہے۔

بے نوائی: ناتوانی، کمزوری، بے بسی، مجبوری۔

☆

پارسائی: مقتضیاتِ طبعی اور شہوی سے اعراض اور صفاتِ حمیدہ سے موصوف ہونا۔ لیکن یہ صفاتِ حمیدہ اگر پندار و خود بینی پیدا کر رہی ہیں تو اہلِ طریقت کے نزدیک سالک ابھی تک مقامِ کفر سے نہیں نکلا۔

پاک بازی: اِس درجہ خلوص کہ عمل کے بدلے نہ ثواب کا خواہاں ہو نہ علوِ مرتبت کا۔

پائے کوفتن: تواجد کرنا۔

پردہ: اس سے عموماً وہ پردے مراد ہوتے ہیں جو طریقت کے لوازمات سے عاشق و معشوق کے درمیان حائل ہو جاتے ہیں۔ نہ کہ وہ پردے جو معشوق کی بے نیازی اور عاشق کی بے بسی اور بے چارگی سے پیدا ہوتے ہیں۔

پیالہ: چشمِ محبوب جس میں خود بھی مستی ہوتی ہے اور دُوسروں کو بھی مست و بے خود بنا دینے کی قوت ہوتی ہے۔ ذرّاتِ موجودات کا ہر ہر ذرّہ عارف کو شرابِ معرفت پلا پلا کر مست و بے خود کرتا رہتا ہے۔ اس لیے ہر ہر ذرہ ایک ایک پیالہ ہے۔ دلِ سالک بھی پیالہ ہے جس میں شرابِ معرفت چھلکتی رہتی ہے اور دُوسروں کو متوالا بنا دیتی ہے ؎

ما در پیالہ عکسِ رُخِ یار دیدہ ایم
اے بے خبر ز لذّتِ شربِ مدامِ ما
(حافظؒ)

پیام: اوامر و نواہی، دعوتِ حق۔

پیر میکدہ: مرشدِ کامل۔ اسے پیرِ خرابات اور پیرِ مغاں بھی کہتے ہیں۔

پیشانی: ظہورِ اسرارِ الٰہی۔

پیمانہ: ہر وہ چیز جس میں انوارِ غیبی کا مشاہدہ ہو اسے ساغر بھی کہتے ہیں۔

☆

ت

تابستان: مقامِ معرفت۔

تاج: ماہیتِ ذاتِ لامتناہی۔

تاراج: سالک سے جمیع احوال اور اعمالِ ظاہری و باطنی میں اختیار کا اُٹھ جانا۔

تجددِ امثال: تجددِ تجلیاتِ رحمانی۔

فیضانِ وجود نتیجہ ہے اسمِ رحمٰن کی تجلی کا۔ چنانچہ تجلیاتِ رحمانی کا فیضان موجودات پر علی الدوام فائز رہتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ عالم ہر آن خلقِ جدید میں تبدیل ہوتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہر تجلی ایک خلقِ جدید کو لاتی ہے اور خلقِ ماسبق کو لے جاتی ہے۔ خلقِ ماسبق کا جانا فنا ہے۔ اور خلقِ جدید کا آنا بقا ہے۔ جدید اشیاء بمقتضاءِ امکانِ ذاتی آناً فاناً نیست اور آناً فاناً ہست ہو جاتی ہیں۔ سرعتِ تجدُّد اور تیزیٔ تسلسل کی وجہ سے اس رفتن و آمدن کا ادراک نہیں ہوتا۔ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ[1]...... بلکہ وہ لوگ ہمیشہ خلقِ جدید کے لباس میں ہیں۔ یا خلقِ جدید میں ملتبس ہیں۔ لیکن یہ التباس اہلِ حجاب ہی کو ہوتا ہے۔ اہلِ کشف از روئے ادراک جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ ہر دم اور ہر ساعت تجلی فرماتا ہے۔ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ[2]...... اور اس کی تجلی ایک صورت میں مکرر کبھی نہیں ہوتی۔ بلکہ ایک صُورت غائب ہوتی ہے اور اُس کی جگہ مثل اُس کے دُوسری صورت آتی ہے۔ ایک صورت کے عدم کا زمانہ بعینہٖ اس کے مثلِ ثانی کے وجود کا زمانہ ہوتا ہے۔ اس لیے آمدن عین رفتن، اور رفتن عین آمدن ہوا کرتا

---

[1] ق ۵۰:۱۵ [2] الرحمٰن ۵۵:۲۹

ہے۔ فی الحقیقت یہ رفتن و آمدن اعتباری ہے نہ کہ محقق الوقوع۔ ورنہ مرتبۂ اوّل مرتبۂ دوئم میں تنزل کرنے کے بعد کلیۃً معدوم ہو جاتا۔ لیکن ایسا نہیں ہوتا۔

تجدّدِ امثال کو کمون و بروز اور آمد و شد بھی کہتے ہیں ؎

ہر نفس نو می شود دُنیاء و ما
بے خبر از نو شدن اندر بقا

تجدید و تفرید: تجرید ہے ازالہ ماسوئی از قلب۔ اور سیر بسوئے رویتِ ظہورِ حق در کل۔ تجرید کی ظاہری صورت ہے ماسوی اللہ سے اعراض۔ اور اُس کی باطنی کیفیت ہے معاوضہ اور اُجرت اور انعام کی تمنا سے اپنے باطن کو مجرد کر لینا۔ حضرت امیر خسرو ؒ فرماتے ہیں ؎

خرد و ضمیر و ہوش و دل و جان و چشمِ من شد
زہمہ خیال خالی بجز از خیالِ رویت

خواجہ حافظ شیرازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ؎

جان و دل تو حافظا بستۂ دامِ آرزوست
اے متعلقِ خجل دم مزن از مجرّدی

تفرید یہ ہے کہ اعتبارات کے لباس کو ممکنات کے حقائق سے اُتار کر حقیقتِ واحدہ منفردہ کی جانب رجوع کیا جاوے۔

یہ بھی کہتے ہیں کہ تجرید خلائق و علائق سے بے تعلقی کا نام ہے۔ اور تفرید خودی سے بے تعلق ہونے کو کہتے ہیں۔ اور بعض موقعوں پر خودی سے بے تعلق ہونے کو تفرید۔ اور اس بے تعلق سے بھی بے تعلق ہو جانے کو یعنی اس بے تعلقی تک کے احساس کو گم کر دینے کا نام تجرید ہے۔

تو ز تو گم شو کہ تفرید ایں بود
گم شدن گم کن کہ تجرید ایں بود

تجلّی: ذات و اسماء و صفات و افعالِ الٰہی کا کسی پر پھینکا جانا تجلّی کے نام سے موسوم کیا جاتا

ہے۔

لغت میں تجلّی ظاہر کرنے اور ظاہر ہونے کو کہتے ہیں۔ ذاتِ مطلق کا اظہار لباسِ تعیّن ہی میں ممکن ہے۔ اس لیے حضراتِ صوفیہ کی اصطلاح میں لباسِ تعین کو تجلّی کہتے ہیں۔ ہر وہ شان اور وہ کیفیت اور وہ حالت جس میں حق تعالیٰ کا یا اُس کی کسی صفت یا اُس کے کسی فعل کا اظہار ہو تجلّی ہے۔

چونکہ اللہ تعالیٰ کے ظہور کی شانیں لا انتہا ہیں، تجلیات بھی مختلف اور متعدد اور خارج از حدودِ حصر ہیں۔ ہر شخص پر اس کی استعداد کے مطابق جداگانہ تجلیات ہوتی ہیں۔ جو تجلّی ایک شخص پر ایک مرتبہ ہوتی ہے وہ پھر دوبارہ اس پر یا کسی اور پر کبھی نہیں ہوتی۔ یعنی تجلیات میں تکرار نہیں۔ ہر دم اور ہر لحظہ اور ہر آن وہ نئی نئی شان میں متجلّی ہوتا رہتا ہے۔ جیسے کہ اس کی ذات لامتناہی ہے ویسے ہی اُس کی تجلیات کا بھی نئی نئی شان میں پے در پے وارد ہونا کوئی انتہا نہیں رکھتا۔

اے ترا بر طورِ دل ہر دم تجلائے دگر
طالبِ دیدارِ تو ہر لحظہ موسائے دگر

(معینیؒ)

موسیٰ علیہ السلام کے دل میں آگ کی طلب پیدا ہوئی تھی۔ گویا آگ اُن کی مطلوبِ مجازی تھی۔ معشوقِ حقیقی نے معشوقِ مجازی کی صورت میں اپنا جلوہ دکھایا اور انہیں اپنی جانب کھینچا۔ جب مسافتِ بُعد طے کر کے وہ احاطۂ قرب میں داخل ہوئے تو انوارِ حقیقت کا غلبہ ہوا اور وہ مجاز سے حقیقت کی جانب منتقل ہوئے۔ جب اُن انوار کا مزید غلبہ ہوا تو بے ہوش ہو گئے۔ یعنی اپنی ہستیِ مجازی سے بھی کنارہ کش ہو گئے۔ پھر نبوت اور رسالت سے سرفراز ہوئے اور کلیم اللہ بن گئے۔

فَلَمَّا تَجَلّٰى رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّ خَرَّ مُوْسٰى صَعِقًا......

(الاعراف ۷: ۱۴۳)

''پھر جب تجلی فرمائی موسیٰ کے رب نے پہاڑ پر تو وہ پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا اور موسیٰ بے ہوش ہو کر گر پڑے۔''

موسیٰ علیہ السلام چونکہ مقامِ تلوین میں تھے اور تمکین تک ابھی نہ پہنچے تھے اور پہاڑ اپنی اِستقامت میں متمکن تھا اس لیے ربوبیت کی یہ تجلی پہاڑ پر ہوئی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ پہاڑ ریزہ ریزہ ہو گیا۔ یعنی پہاڑ پھر پہاڑ نہ رہا۔ چونکہ اس تجلی کا پرتو موسیٰ علیہ السلام پر بھی پڑا، اس لیے وہ بھی بے ہوش ہو کر اپنی ہستی سے بے تعلق ہو گئے۔ یہی قاعدہ عام ہے۔ تجلی کے لیے استقامت کی ضرورت ہے۔

بر اہلِ استقامت فیض نازل می شود مظہرؔ
نمی دانی تجلی گردِ کوہِ طور می گردد

(مرزا مظہر جانجاناںؒ)

پھر جب حق تعالیٰ کسی بندہ پر اسمِ اللہ کے اعتبار سے تجلی فرماتا ہے تو عبد بالذات فنا اور حق اُس کا قائم مقام ہو جاتا ہے۔ صفات میں بھی یہی ہوتا ہے۔ تجلیاتِ صفات میں بندہ صفات کے انوار کی بارش کے تحت میں آ جاتا ہے۔ گویا ایک صفت کی کشتی میں یہاں تک تیرتا ہے کہ اُس کی حد کو بطورِ اجمال کے نہ کہ بطورِ تفصیل کے پا لیتا ہے۔ کیونکہ صفات کے عرفان میں بندہ کے لیے اجمال کے ماورئی تفصیل کو کوئی دخل نہیں۔ جب سالک صفات کے اُڑن کھٹولے پر اُڑتا ہوا اس صفت کے عرش پر پہنچتا ہے تو وہ اُس صفت کے ساتھ موصوف ہو جاتا ہے اور اُس صفت کا مظہر بن جاتا ہے۔ پھر دُوسری صفت اس پر لاحق ہوتی ہے۔ اسی طرح یکے بعد دیگرے صفات کی تکمیل کرتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ قربِ نوافل اور قربِ فرائض کی منزلوں میں پہنچتا ہے۔ جہاں حق تعالیٰ بندہ کی سمع و بصر بن جاتا ہے۔ اور جہاں نورِ عبد گم ہو جاتا ہے اور رُوحِ خلقی فنا ہو جاتی ہے اور ہیکلِ عبدی میں حق سبحانہٗ تعالیٰ قائم ہو جاتا ہے۔

اقسامِ تجلیات

سالک پر جو تجلیات راہِ فنا میں وارد ہوتی ہیں وہ علی الترتیب مندرجہ ذیل چار قسم میں

بالعموم منقسم ہوتی ہیں۔

(۱) تجلّیِ آثاری

یہ تجلّی صُوری ہے۔ وجود جسمانیات کی صورت میں متمثّل ہوتا ہے۔ اور جس پر تجلّی کی جاتی ہے وہ جان لیتا ہے اور اُس کے دل میں اس بات کا پختہ یقین ہو جاتا ہے کہ وہ حضرتِ حق کو اس صورتِ تمثیلی میں دیکھ رہا ہے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام پر ابتداء میں تجلّی بصورتِ نار ہوئی۔ پھر انہوں نے یہ بھی پہچان لیا کہ اس صورت میں کون متجلّی ہے۔

خواب بھی تجلّی صُوری ہے جو عالمِ خیال میں وارد ہوتی ہے۔ اور تعبیر کی محتاج رہتی ہے۔

تعبیر وہ علم ہے جس سے معلوم ہو کہ اُس تجلّی صُوری سے حق تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔

تجلیاتِ آثاری میں اکمل تجلّی صورتِ انسان میں ہوتی ہے ؎

ہمہ راستہٗ گیسوئے پریشاں داری
غمزۂ خاص بہر گبرو مُسلماں داری
مثلے ہست کہ اَلْجِنْسُ اِلٰی جِنْسٍ یَمِیل
بہرِ دل بردنِ من صورتِ انساں داری

(۲) تجلّیِ فعلی

اس تجلّی میں سالک صفاتِ فعلیہ ربوبیہ میں سے کسی صفت کے ساتھ حق تعالیٰ کو متجلّی پاتا ہے۔ اس مشہد میں بندہ سے حول و فعل و ارادہ سلب ہو جاتا ہے اور وہ ہر چیز میں قدرت کے جاری ہونے کو دیکھتا ہے۔

(۳) تجلّیِ صفاتی

اس تجلّی میں سالک حق تعالیٰ کو اُمہاتِ صفات میں متجلّی پاتا ہے۔ اُمہاتِ صفات، حیات، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر، کلام ہیں جنہیں صفاتِ سبعہ ذاتیہ بھی کہتے ہیں۔

(۴) تجلی ذاتی

جب ذات کی تجلی سالک پر ہوتی ہے تو سالک فانیِ مطلق ہو کر اپنے علم وشعور وادراک سے بے تعلق ہو جاتا ہے۔ عبد گم ہو جاتا ہے اور حق باقی رہتا ہے۔ تجلیِ ذاتی میں اس فنائیتِ عبد کے بعد بقائے حق سے باقی ہونے کو بقاباللہ کہتے ہیں۔ اس میں سالک اپنے آپ کو بلاتعینِ جسمانی اور رُوحانی کے اطلاق کے رنگ میں پاتا ہے۔ اُس وقت اُس کا علم (جو کہ دراصل اُس کا نہیں بلکہ تجلی ہے حق تعالیٰ کی) جُملہ ذرّاتِ کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے اور وہ خود جمیع صفاتِ الٰہیہ سے متّصف ہو جاتا ہے اور کسی چیز کو غیرِ خود یا اپنے سے خارج نہیں پاتا۔ کمالِ توحیدِ عیانی سے یہی مراد ہے۔

اقسامِ دیگر

مذکورہ بالا صورتوں کے علاوہ اور بھی صورتیں ہیں جو غیر متناہی ہیں۔ حق سبحانہٗ تعالیٰ جس صورت میں اور جس چیز کے ساتھ اور جس طرح اور جس طور پر چاہتا ہے تجلی فرماتا ہے۔ وہ ہر معقول ومفہوم وموہوم ومسموع ومشہود میں متجلی ہوتا ہے۔ جس بندہ پر تجلی فرماتا ہے اس بندہ کی قابلیت ہی کے مطابق تجلی فرماتا ہے۔ اس لیے کسی کا اُن تجلیات پر جو اُس پر ہوئی ہیں قانع ہو کر بیٹھ رہنا اور هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ کی صدا بلند نہ کرنا یا دُوسروں کے مکشوفات کا انکار کرنا غلطی ہے۔

وجوہِ تفاوت

تجلیات کا متفاوت ہونا علاوہ اختلافِ صفائیِ باطن کے اختلافِ زمان ومکاں پر بھی حصر رکھتا ہے۔

اکمل تجلی

حضرتِ حق کو متجلی دیکھنا تجلی ہے اور اپنے کو مظہرِ حق پانا اتم واکمل تجلی ہے۔

تجلیِ ظہوری:

کائنات بھی تجلّیِ حق ہے ساتھ اسماء وصفات کے ۔

تجلیِ جمالش را مظاہر در وجود آرد
ولے چوں پردہ بکشاید عدم بر مظہر اندازد

تجلیِ حق بہ اسماء وصفات سبب ہے ظہورِ تعیّنات کا۔ اس بناء پر اس تجلی کو تجلیِ ظہوری بھی کہتے ہیں۔

تجلیِ ظہوری کی دو قسمیں ہیں تجلیِ رحمانی اور تجلیِ رحیمی۔

(۱) تجلیِ رحمانی

تجلیِ رحمانی عام ہے جس کے تابع ہے افاضۂ وجود بر جُملہ موجودات بلا عملِ سابق۔ اسی کو فضل بھی کہتے ہیں۔ اسی تجلیِ فضلی سے ہر دو عالم یعنی عالمِ غیب وشہادت نے انوارِ وجود کی روشنی پائی۔

(۲) تجلیِ رحیمی

یہ خاص تجلی ہے جس کے ذریعہ سے مؤمنین وصدیقین و اربابِ قلوب کے دلوں پر کمالاتِ معنویہ کا فیضان ہوتا رہتا ہے۔ اس تجلی میں کافر مومن سے، اور عاصی مطیع سے، اور ناقص کامل سے جدا ہو جاتا ہے۔ کمالاتِ اِنسانی اسی فیضِ خاص کے تحت میں ظہور اور پرورش پاتے ہیں۔

چند دیگر تجلیات کی بھی شرح اجمالی طور پر ذیل میں درج کی جاتی ہے۔

تجلیِ شہودی

ہستیِ مطلق کا آئینۂ نیستی کے مقابل ہونا اور حق تعالیٰ کا اعیانِ ثابتہ یعنی صورِ علمیہ میں اور صورِ ممکنات میں ظہور فرمانا تجلیِ شہودی ہے۔

اس کے تحت تجلیِ جمادی اور تجلیِ نباتی اور تجلیِ حیوانی وغیرہ بے شمار تجلیات ہیں۔

تجلیِ جمادی

یہ تجلی جلالی ہے۔ جماداتِ بے شعور خاکِ مذلت پر سر اوندھائے پڑے ہیں۔ اور جامِ

تجلی ذات سے دائما بے خود و بے ادراک ہیں۔

تجلی نباتی

اس تجلی میں پرتوِ محبت ہے جس کے باعث نباتات اپنے پیروں پر کھڑے ہو گئے اور جوش و خروش کے عالم میں منتظر ہیں۔

تجلی حیوانی

اس میں حکمتِ ظہور و اظہار اور بقائے جنسِ نوع و افراد ہے۔ حیوانات کا بالطبع مقتضائے حرکت اور مشتاقِ میل یا جفت ہونا اُس کی دلیل ہے۔

احدیّت میں تجلی نہیں

مقامِ احدیت میں تجلی ممتنع ہے۔ اگر ناظر و منظور کا فرق باقی ہے تو یہ اثنینیت ہے اور اثنینیت احدیت کو زائل کر دیتی ہے۔ اگر یہ فرق اُٹھ گیا تو پھر تجلی کیسی۔ کیونکہ اس صُورت میں تو وہی ناظر ہے اور وہی منظور۔

تحقیق: شہودِ حق در صورِ اسمائے کونی۔

جسے ہر چیز میں شہودِ حق ہو وہ محقق ہے۔ وہ نہ بسبب خلق کے حق سے اور نہ بسبب حق کے خلق سے محتجب ہوتا ہے۔

تخت: مرتبۂ رحمانیت۔ اللہ تعالیٰ عرش پر اپنے اسمِ رحمان ہی کے ساتھ مستوی ہے۔

تدانی و تدلّی: تدانی معراجِ مقربین کو کہتے ہیں۔ اور تدلّی نزولِ مقربین کو۔ یہ وہ نزول ہے جو بعد معراج کے ہوتا ہے اور علامت ہے تکمیلِ انسانی کی۔

تدبر و تفکر: تصورِ عقلی اور توجہ دلی سے مقصودِ اصلی کی جانب بڑھنا اور مطلوب کو طلب کرنا۔ صفات و افعال و نعماتِ الٰہی میں اور عینیت و نسبتِ حق میں غور و خوض اور تدبر و فکر کرنا نہ کہ ذاتِ حق تعالیٰ میں۔ کیونکہ ذات میں تفکر کرنا ناجائز اور لاحاصل ہے۔ خفیف سا فرق ان دونوں الفاظ میں یہ ہے کہ تفکر تصرفِ دل ہے، فہم و ادراک اور دلائل و براہین کے میدان میں۔ اور تدبر

تصرفِ دل ہے، اپنے کام کو انجام تک پہنچاتے ہیں۔

تفکر رفتن از باطل سوئے حق
بہ جز اندر بدیدن کُلِّ مطلق

ترانہ: آہنگِ محبت۔

ترسا: مردِ رُوحانی جس کا نفسِ امارہ مردہ ہو چکا ہو۔ اور جس کے صفاتِ ذمیمہ مبدل بہ صفاتِ حمیدہ ہو گئے ہوں۔

ترسا بچہ: شیخِ مکمل جو خود بھی کامل ہو۔ اور دوسروں کو بھی کامل بناتا ہو۔ وارداتِ غیبی جو سالک کے قلب پر وارد ہوں۔ حقیقت وحدت ذاتیہ، حقائق، معانی دقیقہ۔

ترسا بچہ کو کبھی ترسازادہ بھی کہتے ہیں۔

ترسائی: عموماً مسلکِ عیسوی پر چلنے والے کو ترسائی کہتے ہیں۔ عیسٰی علیہ السلام پر بمقابلہ تشبیہ کے تنزیہ کا غلبہ تھا۔ جو اس مسلکِ عیسوی پر تجرید و تفرید سے اپنے باطن کو آراستہ کرتا ہے اور علائقِ دنیوی و عوائقِ طبعی و قیودِ تقلید و رسوم و عادات سے آزادی حاصل کرتا ہے اُسے تصوُّف کی زبان میں ترسائی کہتے ہیں۔

قومِ ترسا کی عبادت گاہ کو دَیر کہتے ہیں۔ اس لیے صوفیا کی اصطلاح میں دیر سے قدسِ وحدت ذاتی کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ جو منزہ ہے جمیع الواثِ کثرات سے۔ یہ معبد جانِ اِنسان میں ہے۔ اور جانِ اِنسان سے مراد روحِ اِنسانی ہے۔ اور رُوح متعلق ہے عالمِ تجرد سے۔

ترقی: ایک حال سے دوسرے حال اور ایک مقام سے دُوسرے مقام اور معارف سے معارف کی جانب منتقل ہونا۔

سالک کا فرض ہے کہ ہر دم آگے بڑھے۔ کسی جگہ قیام نہ کر بیٹھے۔ قدم بڑھائے چلا جائے جو قدم پڑے آگے ہی کی جانب پڑے۔ سالک اُسی کو کہتے ہیں جو ساعت بساعت ترقی کرتا رہے۔ جو سالک کسی مقام پر رُک جاتا ہے اور اپنی حالت میں جمود پاتا ہے اُسے واقف

کہتے ہیں۔ جب ایسا شخص کسی مقام پر دیر تک اَڑا رہے تو لازمی نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ وہ پیچھے کو ہٹنے لگتا ہے۔ اُس وقت اُسے راجع کہتے ہیں۔ اس رجعت کا فوراً ہی کوئی معقول انتظام نہ کیا جائے تو حالت مبدل بہ مایوسی ہو جاتی ہے۔

رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحہ غافل بودم و صدسالہ راہم دُور شد

ترکتاز: کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سالک محنتِ شاقہ اور مجاہدۂ شدید اور زحمتِ طویل کے بعد بھی کشودگی کوئی صورت نہیں پاتا تو وہ اپنے دل میں ایک درد اور قلق محسوس کرتا ہے۔ اُس وقت اچانک جذبۂ الٰہی وارد ہوتا ہے۔ اور سالک کو مقبولین کی صفوں میں لے جا کر اُسے مقصدِ اصلی تک پہنچا دیتا ہے۔ اس جذبۂ الٰہی کو ترکتاز کہتے ہیں

مژدگانے کہ مرا یار سوئے خویش کشید
دست در گردنِ من کردہ مرا پیش کشید
(معینؒ)

تزکیہ: نفس کو ذمائم سے پاک کرنا۔

تصفیہ: قلب کو خیالاتِ ماسوٰی سے صاف کرنا۔

تجلیہ: روح کو منزہ کرنا کدوراتِ جسدیہ سے جو قالبِ عنصری کی مجاورت سے عارض ہو گئی ہوں۔ اور اُسے چمکانا اور جلا دینا۔

تخلیہ: اللہ کے سوا اور کسی چیز کا باقی نہ رہنا۔

سالک کی پہلی منزل تزکیہ ہے۔ پھر تصفیہ، پھر تجلیہ، پھر تخلیہ۔

تشبیہ و تنزیہ: تشبیہ سے مراد ہے اشیاءِ ظاہری میں ظہورِ ذات، اور تنزیہ سے مراد ہے ذاتِ حق تعالیٰ کا صفاتِ نقص یا صفاتِ ممکنات سے پاک و منزہ ہونا۔

موسیٰ علیہ السلام کی اپنی اُمت کو تعلیم بحکم غلبۂ اسمِ ظاہر بیشتر بجہتِ افعالِ جسمانی تھی اور مائل تھی بجانب تشبیہ کے اور عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیم اپنی امت کو بحکم غلبۂ اسمِ باطن

تقدیس و تطہیرِ دل و سیرِ کمالاتِ معنوی و خلوت و انقطاع عن ماسویٰ کی جہت سے مائل بجانب تنزیہ تھی۔

جس نے تنزیہ کیا اور وہیں ٹھہر گیا اُس نے بے ادبی کی اور خُدا کو محدود ٹھہرایا۔ اُس نے ذاتِ حق کے آثار کو مظاہر میں ظہور کی حیثیت سے نہ پہچانا۔ ایسے شخص کو صرف آدھی معرفت حاصل ہوئی۔ گویا وہ بعض پر ایمان لایا۔ اور بعض پر ایمان نہ لایا۔ صحیح راہ درمیان تشبیہ و تنزیہ کے ہے۔ جس نے دونوں کو جمع کیا، اس نے حق تعالیٰ کو مجملاً پہچانا۔ مجملاً کی قید اس لیے ہے کہ عالم کی تمام صورتوں کا احاطۂ تفصیلی چونکہ بندہ کے لیے ناممکن ہے، تفصیلی تشبیہ و تنزیہ بھی اس کے لیے محال ٹھہرا۔

یہ جامعیت تشبیہ و تنزیہ حضرت محمدؐ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم میں رُونما ہوئی۔ آپ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم جامعیت الٰہی کے مظہر ہیں۔ اور آپ کی مبارک تعلیم میں رُوحانیات و جسمانیات اور مشاہدۂ انوارِ تجلیاتِ الٰہی در جمیع موجودات شامل ہیں۔ آپ کے مسلک پر چلنے والے اور آپ کی پیروی کرنے والے بحرِ انوارِ تجلیاتِ جمالی و جلالی میں مستغرق ہیں اور تنزیہ میں تشبیہ اور عین تشبیہ میں تنزیہ مشاہدہ کرتے ہیں۔

تصورِ شیخ: صحیحین کی روایت ہے کہ

وَعَنِ ابنِ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنہ قَالَ کَاَنِّیْ اَنْظُرُ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَحْکِیْ نَبِیّاً مِّنَ الْاَنْبِیَآءِ ضَرَبَہٗ قَوْمُہٗ فَاَدْمَوْہُ وَ ھُوَ یَمْسَحُ الدَّمَ عَنْ وَّجْھِہٖ وَیَقُوْلُ اَللّٰھُمَّ اغْفِرْ لِقَوْمِیْ فَاِنَّھُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ...... (متفق علیہ)

"روایت ہے ابن مسعود رضی اللہ عنہ سے کہ کہا گویا میں دیکھتا ہوں طرف رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وسلم کے کہ حکایت فرماتے ہیں حال ایک نبی کا مُنجملہ انبیا کے کہ مارا اُن نبی کو اُن کی قوم نے۔ پس لہولہان کیا اُن کو درآنحالیکہ پونچھتے جاتے تھے خون اپنے منہ سے اور فرماتے تھے کہ یا اللہ بخش دے تو میری قوم کو

کیونکہ یہ لوگ جانتے نہیں ہیں۔"

اس روایت کا یہ جزو کہ کَاَنِّیْ اَنْظُرُ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ (یعنی گویا کہ میں دیکھتا ہوں طرف رسول خدا صلی اللہ علیہ وسلم کے) اُس حالت کی جانب اشارہ ہے جو حقیقت ہے تصورِ شیخ کی۔ یہ حالت کبھی خود بخود طاری ہو جاتی ہے۔ کبھی بہ تکلف پیدا کی جاتی ہے۔ تصور بھی محبت کی ایک شاخ ہے۔ جس سے محبت ہوتی ہے اُس کا تصور آپ سے آپ بندھ جاتا ہے۔ جس سے محبت جائز ہے۔ اُس کا تصور بھی جائز ہے۔ جو محبت مستحسن بلکہ ضروری ہے جب اس میں کمی ہوتی ہے تو وہ بتکلف بڑھائی جاتی ہے۔

وحدتِ خیال کے حصول کے لیے بھی تصورِ شیخ کا طریقہ مفید ہے۔ لیکن اس طریقہ کو اب مشائخ عظام ترک فرماتے جاتے ہیں کیونکہ ناواقف اور پست ہمت لوگ حقیقت کو فراموش کر کے اسی منزل میں رہ جاتے ہیں۔ اختصار اور تیز روی اس زمانے کے مناسب ہے۔ اور درمیانی کڑیوں میں جس قدر تخفیف اور الجھاؤ کی کمی ہو اسی قدر بہتر ہے۔

تظلّم: شیطان اور نفسِ امارہ کی شرارتوں اور اپنی خطاؤں کے مقابلہ کے لیے حق تعالیٰ سے امداد حاصل کرنا۔

تعیّن: حق تعالیٰ کا اپنی ذات کو پانا۔

تعیناتِ کی دو اقسام ہیں۔ (۱) داخلی اور (۲) خارجی

تعینات داخلی کی دو قسمیں ہیں۔ اجمالی اور تفصیلی۔

تعیّناتِ داخلی:

اجمالی: تعین اوّل۔ وحدت جہاں حق تعالیٰ نے اپنے وجود کو پایا اور انا فرمایا۔

تفصیلی: واحدیت جہاں ذات نے ذات میں صفاتِ ذات کو پایا۔

تعیّناتِ خارجی: بقیہ تعینات جو کہ ظہور ہیں اسماء و صفات و افعال کے، مثلاً ارواح و امثال و اجسام وغیرہ۔

تقویٰ: ہر اُس چیز سے نفرت و بیزاری جو دل میں متعین ہو۔ یا وصول الی اللہ میں مانع

آدے۔

اختلافِ حالات کے اعتبار سے کیفیاتِ تقویٰ میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔ چنانچہ:۔

تقوائے عوام ترکِ کفروشرک ہے۔

تقوائے متقی ترکِ معاصی اور منہیاتِ شرعیہ سے پرہیز اور اجتناب ہے۔

تقوائے خواص عبادات در یاضات میں وساوس کا قلع وقمع کرنا ہے۔

تقوائے خواص الخواص یہ ہے کہ ہر دم اور ہر لحظہ ترک ماسوی اللہ سے متصف رہے اور خطرۂ دُنیا کو کسی وقت اور کسی حال میں اپنے قلب میں نہ آنے دے۔

تکبُّر: اعمال سے بے نیازی۔

تلخ: ایسا امر جو سالک کی طبیعت کے خلاف ہو۔

تلوین و تمکین: تلوین مقامِ طلب ہے۔ جس میں حالتیں آتی ہیں اور جاتی ہیں اور مغلوب الحالی کے دورے رہتے ہیں ؎

گہے گریاں گہے خنداں گہے حیراں گہے نالاں
بجز ایں شغل یک لحظہ نبودے روزگارِ من

تمکین مقامِ رسوخ و استقرار ہے جس میں سالک صاحبِ مقام ہوتا ہے اور مغلوب الحال نہیں ہونے پاتا ؎

مرداں در من و بیہوشیِ من حیرانند
من در آنکس کہ ترا بیند و حیراں نشود

زنانِ مصر جنہوں نے یوسف علیہ السلام کو دیکھ کر مدہوشی میں اپنے ہاتھ کاٹ ڈالے تھے۔ تلوین میں تھیں۔ زلیخا بھی اس وقت وہیں موجود تھی۔ یوسف علیہ السلام کے حُسن کی مبصر تھی اور ان تمام عورتوں سے زائد اُن کی عاشق اور اُن پر فریفتہ تھی۔ مگر رات دن کے مشاہدہ نے اسے اس قسم کے مناظر کا متحمل بنا دیا تھا۔ چنانچہ وہ نہ بے ہوش ہوئی نہ اُس نے اپنے ہاتھ کاٹے نہ اس کی زبان سے کوئی بے ساختہ کلمہ نکلا۔ حالانکہ اس کا عشق روز افزوں ترقی پر تھا اور ترقی پر

رہا۔ زلیخا مقامِ تمکین میں تھی۔

مقامِ تمکین میں سالک انبیاء علیہم السلام کے کمالاتِ معنوی سے فیض یاب ہوتا ہے۔ لیکن مقامِ تکوین میں وہ ان کمالات سے محروم رہتا ہے۔

تندی: صفتِ قہاری۔

تندرستی: دل کا برقرار رہنا۔

تواجد: تکلف و تصنع سے وجد لانا۔ استدعائے وجد و اظہارِ حالت وجد بدون وجد۔

توانائی: صفتِ فاعلی مختاری۔

تواضع: جنابِ الٰہی میں بندہ کا پست ہو جانا۔

توبہ: نقص سے کمال کی جانب بازگشت۔ خُدائے تعالیٰ کی جانب رجوع ہونا۔ ندامت جو خوف سے پیدا ہو۔ سیرِ رجوعی کا پہلا مقام۔ اصطلاحِ تصوُّف میں اسے بابُ الابواب بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ تمام دروازے اس دروازہ ہی کے کھلنے کے بعد کھلتے ہیں۔

توبہ کے لوازمات حسب ذیل ہیں:

(۱) دل میں ندامت کا پیدا ہونا اور گناہ سے طبعی نفرت کا ہو جانا۔ صرف زبان سے توبہ و استغفار کا رٹنا اور دل کا اُس سے غافل رہنا یا دل میں معصیت کی حسرت کا پوشیدہ ہونا اس باب الابواب کے کھلوانے کے لیے کافی نہیں ہے

سبحہ درکف، توبہ برلب، دل پُر از ذوقِ گناہ
معصیت را خندہ می آید ز استغفارِ ما

(۲) عزمِ مصمم کہ اب کبھی عمر بھر اس گناہ کا اعادہ نہ کیا جائے گا۔ اس عزم کی پختگی کے ساتھ جو توبہ کی جاتی ہے اسے توبۃ النصوح کہتے ہیں۔

(۳) گناہوں سے جو ظاہری اور باطنی نقصانات پہنچ چکے ہیں ان کی تلافی کے لیے کچھ زائد عبادت کرنا۔ توبہ کرنے والے کو تائب کہتے ہیں۔

انابت اس توبہ کو کہتے ہیں جس میں ایسی ندامت ہو، جو رغبت سے پیدا ہوتی ہے۔

انابت کرنے والے کو منیب کہتے ہیں۔

اوبہ اُس توبہ کو کہتے ہیں جس میں ایسی ندامت ہو جو عظمت و جبروت سے پیدا ہو۔ اوبہ کرنے والے کو اوّاب کہتے ہیں۔

گناہِ کبیرہ سے طاعت کی جانب رجوع کرنا توبہ ہے۔

گناہِ صغیرہ سے محبت کی جانب رجوع انابت ہے۔

نفس کو خُدا تعالیٰ کی طرف رجوع کرنا اوبہ ہے۔

توجہ: جمیع ماسوی اللہ سے روگرداں ہو کر حق تعالیٰ کی جانب متوجہ ہو جانا۔

توکّل: خُدا پر بھروسہ کرنا اور اپنے جُملہ امور خُدا کے سپرد کر دینا۔ اس کے بھی مختلف مدارج ہیں۔

صالحین اور اُن سے کم تر درجہ کے لوگ خُدا پر توکل کرتے ہیں مگر اس خواہش کے ساتھ کہ اللہ تعالیٰ اُن کے امور کو اُن کی مصلحتوں کے مطابق انجام دے۔

محسنین کا توکل یہ ہے کہ وہ اپنے جُملہ امور خُدا کی طرف رجوع کر دیں اور خُدا کے کیئے ہوئے پر معترض نہ ہوں بلکہ خوش ہوں کہ اللہ کا چاہا پورا ہوا۔

صدیقین کا توکل یہ ہے کہ وہ اپنی ذات کے حال سے خُدا کی ذات کے حال کی طرف پھر جاویں۔ ان کی نظر اپنی ذات پر نہیں پڑتی بلکہ وہ اللہ تعالیٰ کے شہود میں مستغرق اور اس کی ذات میں فنا رہتے ہیں۔ بس یہی ان کا توکل ہے۔

محققین کا توکل یہ ہے کہ وہ بساط میں جگہ پکڑنے کے بعد بے چین رہتے ہیں۔

توکُّل مقدمہ ہے احسان کا۔ کیونکہ احسان کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خُدا کی نظر کو اپنی جانب دیکھے۔ اور جو شخص حق تعالیٰ کی نظر کو اپنی جانب دیکھتا ہے اسے لازم ہے کہ اپنے جُملہ امور حق تعالیٰ ہی کی جانب رجوع کر دے کیونکہ حق تعالیٰ بندہ کی مصلحتوں کو بندہ سے بہتر جانتا ہے۔ متوکل خوب سمجھتا ہے کہ بے فائدہ محنت میں اپنا نفس ہلاک کرنا حماقت ہے۔

توکل کے لیے یہ شرط ضروری ہے کہ غلام اُس امر پر خوش ہو جو اُس کا آقا اُس کے لیے

پسند فرماتا ہے۔ لیکن یہ عوام کا کام نہیں بلکہ مومنین ہی کا کام ہے۔ اس لیے توکل کا حکم بھی مومنوں ہی کو دیا گیا۔

وَعَلَى اللّٰهِ فَتَوَكَّلُوْٓا اِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِيْنَ...... (المائدہ ۵:۲۳)

''اور اوپر اللہ کے پس بھروسہ کرو۔ اگر تم ہو ایمان والے۔''

عوام جن میں صالحین اور متقین بھی شامل ہیں۔ اللہ پر اس لیے توکل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی مصلحتوں کے مطابق امور کو انجام دے۔ چنانچہ حق تعالیٰ کے اس قول میں اس کی جانب اشارہ ہے:

وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا ۝ وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ......

(الطلاق ۶۵:۲،۳)

''اور جو کوئی تقویٰ کرے اللہ سے، پیدا کرے گا (اللہ) واسطے اُس کے مشکل سے نکلنے کی راہ، اور رزق دے گا اُس کو ایسی جگہ سے کہ گمان تک نہ ہو گا اس کا۔''

اور جو لوگ اللہ پر اس لیے توکل کرتے ہیں کہ اللہ ان کے ساتھ جو معاملہ چاہے کرے ان کا ذکر بھی اسی آیت کے آخر میں ہے۔

وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ ط اِنَّ اللّٰهَ بَالِغُ اَمْرِهٖ ط قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا...... (الطلاق ۶۵:۳)

''اور جو کوئی توکل کرے اللہ پر، پس وہ کافی ہے اس کے لیے۔ تحقیق اللہ پہنچنے والا ہے اپنے ارادہ کو۔ تحقیق مقرر کیا ہے اللہ نے واسطے ہر چیز کے اندازہ۔''

اور یہ امر یقینی ہے کہ اللہ تعالیٰ جو ارادہ فرماتا ہے اُسے پورا کرتا ہے۔ توکل اور تفویض میں یہ فرق ہے کہ وکالت میں موکل کے لیے ملکیت کی بو ہوتی ہے۔ حالانکہ تفویض اس سے خارج ہے۔

مبتدی کی تفویض یہ ہے کہ وہ اپنے جملہ امور خدا سے متعلق کر کے ملکیت کے دعوے

سے بری ہو جاوے۔ یہاں تک کہ اپنے اعمال میں بھی فاعلیت کے دعوے سے بری ہو کر اجر و معاوضہ کی امید سے کنارہ کش ہو جاوے۔

منتہی کی تفویض یہ ہے کہ وہ جب اس امر پر اطلاع پاوے کہ مخلوقات میں قلم کسی پر چل گیا ہے تو پریشان نہ ہو۔ موجودات میں کسی قسم کا تصرف نہ کرے بلکہ سب کچھ خدا پر چھوڑ دے کہ وہ اپنے مُلک اور اپنی مِلک میں جس طرح چاہے تصرف فرمائے۔ اس قسم کے لوگ خدا کے امین ہوتے ہیں۔ اور مؤدب رہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کے اسرار کو فاش نہیں کرتے اور اس راز دانی کی بنا پر لوگوں میں اپنی بلندی نہیں چاہتے۔ نہ لوگوں کے کاموں میں فساد ڈالتے ہیں۔ بلکہ مخلوقات کے ساتھ ایسا معاملہ کرتے ہیں جیسا کہ وہ آپس میں کرتے ہیں اور کسی کا پردہ فاش نہیں کرتے۔ اور کسی امر کے جاری کرنے میں خوض بھی نہیں کرتے۔ بلکہ خلق میں اپنے اجسام کے ساتھ رہتے ہیں اور اپنی ارواح کے ساتھ حضرتِ قربِ الٰہی میں خلق سے جدا رہتے ہیں۔

تسلیم و تفویض ایک ہی چیز ہیں۔

تسلیم و رضا میں یہ فرق ہے کہ تسلیم قضا سے پہلے ہوتی ہے۔ اور رضا کا وقوع قضا کے بعد ہوتا ہے۔

قضا کہتے ہیں حکمِ الٰہی کو۔ پس حکمِ الٰہی یعنی قضا پر راضی رہنا واجب ہے نہ کہ لازمی طور پر اس چیز پر جس پر کہ قضا جاری کی گئی ہے۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے شقاوت کا حکم کیا تو اس قضا یعنی صرف حکمِ الٰہی پر راضی ہونا چاہیے نہ کہ شقاوت پر کیونکہ شقاوت پر راضی نہ رہنا ہی واجب ہے۔

حکمِ الٰہی سے راضی رہنے کی اصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ سے محبت میں کسی حالت میں بھی فرق نہ پڑنے پاوے۔ خوشی ہو یا غم، تکلیف ہو یا عیش، قرب ہو یا بُعد، قبض ہو یا بسط، وصل ہو یا فراق، عروج ہو یا نزول، زندگی ہو یا موت، بلکہ مصیبت کی ہر ٹھوکر محبت میں ایک نئی روح پھونک دے اور نسیمِ سرور انگیز کا ہر جھونکا روح میں ایک جدید انبساطی کیفیت پیدا کر دے۔

تونگری: حصولِ جمیع کمالات اور ان کے اظہار کی قدرت۔

تیمم: تصفیۂ ظاہر و باطن۔

☆

ج

جابلسا: عالمِ برزخ جہاں ارواح بعد مفارقتِ اجسامِ عنصری جاتی ہیں۔ یہ برزخ اُس عالمِ مثال سے مختلف ہے جہاں ارواح اس دُنیا میں آنے سے قبل ہوتی ہیں۔ وہ مشرقِ اجسام میں واقع ہے اور یہ مغربِ اجسام میں۔ وہ مراتبِ تنزلات سے ہے اور یہ مراتبِ معارج سے۔ یہاں ارواح اعمال کی صورِ مثالی اختیار کرتی ہیں۔ یہ عالم بھی عالمِ رُوحانی، جوہرِ نورانی، غیر مادّی ہے۔ عالمِ مثال کی صورتیں یہاں بھی پائی جاتی ہیں۔ یہ نشاءِ اِنسانی مجلائے جمیع خلائقِ الٰہیہ وکونیہ ہے۔

جابلقا: وہ عالمِ مثالی جہاں ارواح اس دُنیا میں آنے سے قبل ہوتی ہیں۔ مرتبۂ مجمع البحرین وجوب وامکان۔ یہاں بھی عالم کی مثالی صورتیں پائی جاتی ہیں۔

جام: باطنِ عارف، حقیقتِ جامعیہ، ہر مستی پیدا کرنے والی چیز، مستی، حال۔

جان: رُوحِ اِنسانی جو کہ معانی کا ادراک کرتی ہے۔ اور علومِ ربانی کو سیکھتی سکھاتی ہے۔ ارواحِ مجردہ کو بھی جان کہتے ہیں۔

جانِ جان: صفتِ قیومی جو کہ سب جانوں کی جان ہے اور جس سے جُملہ موجودات کا قیام ہے۔ اسے جاناں بھی کہتے ہیں۔

جان افزا: وہ ذکر جو کہ مذکور تک پہنچا دے۔

جان فزا: صفتِ بقائے ابدی۔

جاہل: تصوّف میں جاہل اُسے کہتے ہیں جو حق کو اشیاء کے وسیلہ سے جانے۔

جبروت: مرتبۂ وحدت، مرتبۂ صفات، حقیقتِ محمدی۔

رجد: وہ حالت جو فراق کے بعد پیدا ہوتی ہے اور طلب کا باعث بنتی ہے۔ طلبِ معشوق۔

جرس: صوتِ سرمدی۔ بانگ جرس۔ صَلصَلۂ جرس ــــــ وہ گھنٹہ کی سی آواز جو سالک کو گوشِ ظاہری بند کرنے کے باوجود بھی سُنائی دیتی ہے۔ یہ انکشافِ صفتِ قادریت، عالمِ بالا کی ایک چیز ہے جو ہر وقت اور ہر جگہ جاری و ساری رہتی ہے۔ اور باطنی سماعت کے ذریعہ سننے میں آتی ہے۔ اسی صوتِ سرمدی کی جانب مندرجہ ذیل اشعار میں اشارہ ہے۔

کس ندانست کہ منزلگہِ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگِ جرسے می آید

صدائے شہپر جبریلِ عشق ہر ساعت
زجنبشِ دلِ پُر اضطراب می شنوم

در راہِ عشق وسوسۂ اہرمن بسے ست
ہشدار گوشِ دل بہ پیامِ سروش را
(حافظؒ)

دلیلِ کارواں بانگِ جرس ہے
گواہِ دردِ دل اک نالہ بس ہے
(ترابؒ)

جرعہ: مقامات واحوالِ سلوک کے وہ اسرار جو سالک سے ابھی تک پوشیدہ ہوں۔

جزو: کثرات وتعیُّنات۔

جمال و جلال: تصوّف میں ان الفاظ کے استعمال سے جمالِ الٰہی اور جلالِ الٰہی کی جانب

اشارہ ہوتا ہے۔ اس کائنات میں حقیقتاً حُسنِ مطلق ہی کا ظہور ہے اس بناء پر فی الاصل ہر چیز ملیح ہے۔ وجود مع اپنے کمال کے ایک صورتِ حسنہ ہے اور تمام چیزیں اسی کے حُسن و جمال کی صورتیں اور اسی کے کمالات کا پرتو ہیں۔ برائی کا وجود مطلقاً مفقود ہے کوئی چیز اپنی ذات کے لحاظ سے بُری نہیں۔ بُرائی کا جب اُس پر حکم لگایا جاتا ہے تو وہ محض اعتباری ہوتا ہے۔ کسی وجہ سے وہ بُرائی اُس چیز پر عارض ہوتی ہے۔ جب وہ وجہ جاتی رہتی ہے تو بُرائی کا حکم بھی اُٹھ جاتا ہے۔

اسماء وصفات کو جمال وجلال میں جو تقسیم کیا گیا ہے۔ اس میں بھی اعتبارات کو دخل ہے، ورنہ ہر اسم جلالی بھی ہے اور جمالی بھی۔ بعض اعتبارات سے جلالی ہے اور بعض اعتبارات سے جمالی۔ جلال اور جمال میں ابرے اور استر کا تعلق ہے۔ ہر جلال کے لیے جمال اور ہر جمال کے لیے جلال لازمی ہے۔ ہر جمال شدتِ ظہور سے جلال اور ہر جلال خفتِ ظہور سے جمال ہو جاتا ہے۔ آفتاب کی روشنی میں نسبتاً جلال ہے مگر جب آفتاب میں کسی قدر بعد ہو جاتا ہے اور اُس کی روشنی زیادہ فاصلہ سے چل کر آتی ہے اور چاند کے پردہ میں سے اپنا منہ دکھلاتی ہے تو اُس روشنی میں جواب چاندنی کے نام سے موسوم ہوگئی ہے ایک جمال پیدا ہو جاتا ہے۔ انگارہ دُور سے کس قدر خوش نما نظر آتا ہے اور اس میں کیسا جمال چمکتا ہے۔ جب قریب آ کر ہاتھ کو اس سے متصل کر دیا جائے تو یک لخت جلال چمک اُٹھتا ہے۔ ان مثالوں سے یہ بات سمجھ میں آ جائے گی کہ جلال کو ذاتِ حق سے زیادہ قرب ہے بہ نسبت جمال کے۔

حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ اِنَّ رَحْمَتِیْ سَبَقَتْ غَضَبِیْ یعنی میری رحمت میرے غضب پر سبقت لے گئی۔ یہ اس طور پر ہے کہ اسمائے جلالی بعض موجودات کے ساتھ مخصوص ہیں اور بعض کے ساتھ نہیں۔ برخلاف اسمائے جمالی کے کہ وہ جُملہ موجودات کے لیے عام ہیں۔ موجودات میں سے بعض چیزیں مظہرِ جلال ہیں اور ہر چیز مظہرِ جمال ہے۔ صرف انسان کو یہ شرف حاصل ہے کہ وہ مظہر ہے اسمائے ذاتیہ کا مع جُملہ اسمائے مشترکہ کے جو جمالی بھی ہیں اور جلالی بھی۔ کبھی ظہورِ ذات کو جمال اور اخفائے ذات کو جلال سے تعبیر کرتے ہیں۔

کمالِ معشوقیت کا اظہار بغرضِ کششِ عاشق۔ انوارِ ایمان کا کشف۔ الہام کا سالک کے دل پر وارد ہونا۔ اور دیگر اقسام کی دلنوازیوں کو بھی جمال سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

بے نیازی کی شان کا اظہار، استغنائے معشوقیت کے اظہار سے عاشق کو کچلنا۔ معشوقانہ بزرگی کا اس شان سے اظہار فرمانا کہ ہم تک کسی کی رسائی نہیں ہوسکتی، اور ہم تک نظروں کا پہنچنا محال ہے، اور ہم کو سوائے ہمارے کوئی نہیں جان سکتا اور عاشقوں کا دل توڑنے والی اس نوعیت کی باتوں کو عموماً جلال سے موصوف کیا جاتا ہے۔ صفاتِ قہاری و جباری اور وہ اسماء جو کہ اہل ضلالت اور اہلِ حجاب سے متعلق ہیں سب جلال کے تحت آتے ہیں۔ (دیکھو "حسن و جمال" صفحہ ۱۷۱)

جمع: مشاہدہ حق بے خلق۔ حق تعالیٰ میں اس درجہ محو ہو جانا کہ کسی اور کی خبر نہ رہے، جمع ضد ہے فرق کی۔ فرق کہتے ہیں حق سے محجوب ہونے کو بوجہ خلق کے۔ یعنی یہ خلق ہی کو دیکھے اور حق کو من کل الوجوہ غیر جانے۔

جمع الجمع: اس حقیقت کا انکشاف کہ خلق حق سے قائم ہے۔ اس مقام پر حق کا جمیع موجودات میں مشاہدہ ہوتا ہے۔ سالک یہاں حق کو خلق اور خلق کو حق سے دیکھتا ہے۔ اور حق و خلق کو خلق میں دیکھتا ہے۔ یعنی خلق کو خلق اور حق کو حق دیکھتا ہے اور ایک کو دوسرے کا "عین" پاتا ہے

کبھی حق کو عالم سے دیکھیں منزہ
کبھی عالم و حق ہم دیکھتے ہیں
(کاظمؒ)

اس مقام کو فرق بعد الجمع اور فرقِ ثانی اور صحو بعد المحو بھی کہتے ہیں۔ یہ سب سے اعلیٰ مقام ہے اور سلوک میں اس سے برتر کوئی دُوسرا مقام نہیں۔

جلاوت: ظہورِ انوار۔ انوارِ مجرد از مادّہ کا مشاہدہ۔

جنگ: امتحاناتِ الٰہی جو انواع و اقسام کی ظاہری اور باطنی بلاؤں کے ذریعہ ہوتے رہتے ہیں۔

جور و جفا: سالک کے دل کو محجوب کرنا اور سیرِ عروجی سے اُسے روکنا۔

چ

چاہِ زنخ: مشکلاتِ اسرارِ مشاہدہ۔

چشم:

مست گشتم از دو چشمِ ساقیِ پیمانہ نوش
الفراق اے ننگ و ناموس الوداع اے عقل و ہوش

شمعِ حسنِ مجاز کے پروانو! سچ کہنا۔ کہیں تم نے چشمِ محبوب سے بھی زیادہ جادو بھری کوئی چیز دیکھی ہے۔ تمہارے ہوش و حواس ٹھکانے ہوں تو ذرا یاد تو کرو کہ اس آنکھ نے کتنی قیامتیں تم پر برپا کی ہیں۔ کتنی مرتبہ تم کو ہنسایا اور کتنی مرتبہ رُلایا ہے۔ کتنی مرتبہ ہلاکت اور بربادی کا سامان تمہارے لیے مہیا کیا۔ اور کتنی مرتبہ ایک ادنیٰ اشارہ میں تم میں جان ڈال دی۔ ذرا بتلاؤ تو سہی کہ تم میں اور تمہارے محبوب میں آنکھوں ہی آنکھوں میں کیا کیا باتیں ہوتی رہی ہیں جن کے متضاد اثرات نے تم کو اُمید و بیم کے گرداب میں مدتوں بے چین اور بے قرار رکھا اور موت و زیست کا معرکۃ الآرا مسئلہ بالآخر تمہارے لیے بازیچۂ اطفال بن گیا۔ ان آنکھوں نے اگر چرکا لگایا، گھائل کیا، تڑپایا، بسمل کیا، تو نینوں کو تم نے کٹاری سے تشبیہ دی۔ ابروئے خمدار کو شمشیرِ براں کہہ دیا۔ مژگاں کو برچھی اور نیزوں سے زیادہ خونخوار کہنے لگے

اِدھر اُن کی نگہ کا ناز سے آ کر پلٹ جانا
اِدھر مرنا تڑپنا، غش میں آنا، دم اُلٹ جانا

اگر میٹھی میٹھی نگاہوں نے قلب کو سہلانا اور گرمانا شروع کردیا تو مُردہ بدن میں جان پڑ گئی۔ دلِ حسرت زدہ میں ارمانوں کا پھر ہجوم ہونے لگا۔ جانِ ناتواں میں بجلی کی ایک لہر دوڑ گئی۔

کس منہ سے شکر کیجئے اس لطفِ خاص کا
پُرسش ہے اور پائے سخن درمیاں نہیں

اگر چشمِ سیہ مست کی گہرائیوں تک رسائی ہو گئی تو مستی ہے کہ سنبھلنے نہیں دیتی۔

دیکھ کر چشمِ مست جی ڈوبا
غوطے کھائے شراب میں ہم نے

اگر چشم و ابرو کے معنی خیز اور ولولہ انگیز اشارات نے بلاغت کا اظہار شروع کر دیا تو آنکھوں کے سامنے ایک نئی دُنیا پھرنے لگی۔

تمہیں غمزوں میں آساں ہے معانی کا ادا کرنا
مجھے لفظوں میں مُشکل ہے بیانِ مدعا کرنا

کوئی ہے جو از سر تا پا حسنِ مجسم کی برق افشاں چشمِ سرگیں کی گہرائیوں اور ان کی برق افشانیوں کی وسعت کا صحیح اندازہ کر سکے۔ جو کچھ یہاں ہے وہ سب کچھ بلکہ اُس سے بہت زیادہ وہاں بھی ہے۔ اور حقیقت تو یہ ہے کہ جو کچھ یہاں ہے وہ پرتو ہے اس کا جو کہ وہاں ہے۔

ہمہ اسماء مظاہرِ ذات اند ° ہمہ اشیا مظاہرِ اسماء

حق تعالیٰ کا ظہور اسماء و صفات میں ہوا۔ اور اسماء و صفات کے آثار تمام کائنات میں ظاہر ہیں۔ جو کچھ یہاں ہے ظہور ہے اس کا جو کہ وہاں ہے۔ اور اس کائنات میں ایک بھی چیز ایسی نہیں جس کی اصل وہاں نہ ہو۔ کائنات عالمِ کبیر ہے۔ اور اِنسان عالمِ صغیر ہے۔ جو کچھ کائنات میں تفصیل کے ساتھ ہے، وہ سب کچھ اِنسان میں بطور اجمال کے موجود ہے۔ اِنسان مظہرِ اتم ہے حق تعالیٰ کا۔ اور اِنسان میں کوئی چیز ایسی نہیں جو حق تعالیٰ کی ذات و صفات کا مظہر نہ ہو۔ چونکہ آنکھ ناک اور خط و خال حسنِ اِنسانی کی تکمیل کا باعث ہیں اور ان کے بغیر صورتِ اِنسانی میں نقص رہ جاتا ہے لازمی طور پر ان چیزوں کی اصل حق تعالیٰ کی ان صفاتِ کمال کو ہونا

چاہیے جن کے اظہار کے بغیر کمالِ الٰہی کا اظہار مشاہدہ میں نہیں آ سکتا۔ جس طرح کہ حسنِ مجاز کا دلدادہ چشم و ابرو، زلف و رخسار، قد و قامت، خط و خال سے اپنی آنکھ نہیں بند کر سکتا، اسی طرح جمالِ الٰہی کا متوالا اُن صفاتِ کمال کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا، جو جمالِ الٰہی کے اظہار اور جذباتِ رحمانی کے عمل میں لانے کے لیے ضروری قرار دے دی گئی ہیں۔ چنانچہ شعرائے مجاز کی طرح صوفیائے کرام بھی اپنی حق پرستانہ شاعری میں چشم و زُلف' خط و خال اور اس قسم کی دیگر اصطلاحات کا استعمال اپنے مخصوص معنوں میں کرتے ہیں۔ نہ کہ ان معنوں میں جو جسمیت یا صفاتِ نقص کی جانب اشارہ کریں کیونکہ یہ صورتیں ذاتِ حق تعالیٰ کے لیے ناجائز ہیں۔

تصوُّف کی شاعری میں لفظِ چشم سے کبھی بصارتِ ازلیہ کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ کبھی شہودِ حق حسبِ استعداد سالک کی جانب اور کبھی نظرِ حق تعالیٰ اور اس نظر کے اثرات کی جانب۔ دلبر کی چشمِ شوخ کا ایک اثر یہ ہے کہ عشاق کے دلوں میں بعد و فراق و پندارِ خودی سے بیماری کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ کبھی خمارِ غم سے جسم ٹوٹتا ہے۔ کبھی محبوب کی نظر کو اپنی جانب ملتفت پا کر ایک مستی پیدا ہوتی ہے۔ لوازمِ چشم سے استغناء اور بے التفاتی بھی ہے جو عالم کو ایک نظر میں ہستی سے نیستی کی جانب بہا دیتی ہے اور تباہ و برباد کر ڈالتی ہے۔ باوجود اس کمالِ استغناء کے چشمِ مست اور چشمِ شوخ اور چشمِ بے باک ہی کی عشاق نوازیاں ہیں جو عشاقِ دل سوختہ کو مشاہدۂ جمال سے نوازتی ہیں۔ اور جسم و جان میں تر و تازہ روح ڈال دیتی ہیں۔ اور ان میں قبولیتِ فیضان کی استعداد پیدا کر دیتی ہیں۔ گویا چشمِ محبوب کی ان متضاد خاصیتوں یعنی استغناء و بے التفاتی اور شوخی و بے باکی کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ عالم ایک نظر میں نیست اور دُوسری نظر میں ہست ہو جاتا ہے۔ ایک نظر میں فنا ہو جاتا ہے اور دُوسری نظر میں فیضانِ وجود سے سرفراز کیا جاتا ہے۔ ایک نظر میں سکڑ جاتا ہے اور دُوسری نظر میں اُبھر آتا ہے۔ ایک نظر میں خشک و ویران، اور دُوسری نظر میں سرسبز و شاداب ہو جاتا ہے۔ ایک نگاہ میں مر جاتا ہے دُوسری نگاہ میں از سرِ نو زندہ ہو جاتا ہے۔

آنکھوں کی بے شمار اداؤں میں سے ایک ادائے خاص ہے جسے غمزۂ چشم کہتے ہیں۔

غمزۂ چشم انداز خاص کے ساتھ آنکھوں کے کھولنے اور بند کرنے کو کہتے ہیں جس طرح غمزۂ چشم میں دو حرکتیں متضاد ہیں اسی طرح ان کے اثرات بھی متضاد ہیں۔ چشم کا بند کرنا عدمِ التفات ہے اور کھولنا دلسوزی۔ ان دونوں کی ترکیب سے جو حالت پیدا ہوتی ہے اس کا نتیجہ خوف و رجاء کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ان غمزوں سے دلِ عُشّاق کی گرفتاری کے لیے دام بچھایا جاتا ہے اور دانے پھیلائے جاتے ہیں۔ التفات و عدمِ التفات اور دلنوازی و استغناء کے تواتر سے ایک چکر رہتا ہے جو خون کو ہر وقت جوش میں لاتا رہتا ہے۔ غمزہ میں ظہور و خفاء دونوں کنائے ہیں۔ دل میں کبھی ظہورِ محبوب کا سرور اور کبھی اس کے خفاء کا خمار ہوتا ہے۔ ایک ہی غمزہ سے جہان کو مستی کی بے ہوشی میں لا کر نیستی کی تاریک گمنامی میں اتار دیا جاتا ہے۔ اس غمزۂ خاص کو نیم نگہی بھی کہتے ہیں۔ نیم نگہی ایک کرشمہ ہے تجلیِ جلال کا، جس سے حشر برپا ہو جاتا ہے اور تفرقہ و کثرت کی جانب سے عالم سمٹ کر وحدت کی جانب آ جاتا ہے اور موجودِ حقیقی کے ماسوئی جو کچھ ہے سب فنا ہو جاتا ہے اور سارا کھیل مٹی میں مل جاتا ہے۔

بیماریِ چشم: بُعد و فراق کے غم کو بھی کہتے ہیں اور پندارِ خودی کو بھی۔

خماریِ چشم: سالک کی لغزشوں اور تقصیروں پر پردہ ڈالتی ہے۔

کرشمۂ چشم: التفات ہے، تجلیِ جمال ہے، پرتوِ انوارِ معرفت ہے۔

کرشمۂ چشم وہ مستی ہے جو موجودات میں شہودِ تفصیلی کی محبت کے پرتو سے پیدا ہوتی ہے۔ جو مستی کہ خوابِ پندار میں پیدا ہوتی ہے کرشمۂ چشم ہے اور جو مستی اس خواب سے بیدار ہونے کے بعد پیدا ہوتی ہے اور تیزی میں آتی ہے وہ بھی کرشمۂ چشم ہے۔

چشمِ عالم سے اِنسان مراد ہوا کرتا ہے۔ اس چشم کا نور حق تعالیٰ ہے۔

چشم کا ایک جزو ہے ابرو۔ ابرو صفات کو کہتے ہیں جبکہ صفات کو حاجب ہونے کی حیثیت سے پیش کرنا مقصود ہو۔ جس طرح ابرو سے چشم پوشیدہ رہتی ہے اور چشم پر ابرو کا پردہ پڑا رہتا ہے اسی طرح ذات کے لیے صفات حجاب بن جاتی ہیں۔ ابرو سے کبھی قابَ قوسین کی جانب بھی اشارہ کیا جاتا ہے۔ سالک کے جمیع احوالِ خیر و شر پر حق تعالیٰ کے مطلع ہونے کو لفظ

دیدہ سے کنایہ کیا جاتا ہے۔

مژہ سے مندرجہ ذیل امور کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے:

رویتِ حق تعالٰی سے سالک کا حجاب میں رہنا، اعمال میں تقصیر، سنان، نیزہ، تیر پیکاں، بلکہ ہر کرشمہ اور وہ غمزۂ معشوق جو عشاق کے سینوں کو مجروح کرتا ہے۔ اور جس کی لذت سے عشاق ھَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ کا نعرہ بلند کرتے ہیں۔

دو چشم سے بعض وقت جمال اور جلال کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے۔

مست گشتم از دو چشمِ ساقیِ پیانہ نوش
الفراق اے ننگ و ناموس الوداع اے عقل و ہوش

دو چشم سے یہاں مراد جمال اور جلال ہے۔ ساقی سے خُدا کی جانب اشارہ ہے۔ پیانہ نوش سے کنایہ ہے کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ [1] کے ساغروں کا فیضان کرنے والا۔ الفراق اے ننگ و ناموس کے معنی یہ ہیں کہ انانیت کو اب سلام ہے۔ الوداع اے عقل و ہوش سے مراد یہ ہے کہ بس محویت طاری ہو گئی۔ کیونکہ محویت میں عقل و ہوش کا پتا نہیں چلتا اور دونوں چیزیں بیکار ہو جاتی ہیں۔ گویا ہر آن نئی شان میں جلوہ افروز ہونے والے کے جمال و جلال کی چمک دمک والی آنکھوں نے مجھے بے خود و بدمست بنا دیا ہے۔ آنکھوں کو دیکھ کر بے خود و بدمست وہی ہو گا جو آنکھ کی خوبیوں سے واقف ہے اور جانتا ہے کہ از خود رفتگی پیدا کرنے والی مستانہ آنکھیں کیسی ہوتی ہیں۔ ان خوبیوں سے جو واقف نہیں وہ جادو بھری متوالی آنکھوں سے کیونکر متاثر ہو سکتا ہے۔ متاثر ہونے کے لیے عرفان کی ضرورت ہے۔

چلیپا: عالمِ طبعی۔

چوگان: وہ تقدیری امور جو قہر کے تحت میں پیش آتے ہیں۔ اور عشاق جنہیں صبر سے برداشت کرتے ہیں۔ یہ بطریقِ جبر و قہر وارد ہوتے ہیں۔

چہرہ: تجلیاتِ قابلِ اطلاعِ سالک۔

۱۔ الرحمٰن ۲۹:۵۵

چہرۂ گلگوں: وہ تجلیات جو غیر مادی اشیاء میں ظاہر ہوتی ہیں اور جنہیں سالک خواب میں یا بیداری کی حالت بے خودی میں مشاہدہ کرتا ہے۔

ح

حال و مقام: حق تعالیٰ کی جانب سے جو واردات سالک کے دل پر مثل قبض و بسط یا حزن و طرب یا ہیبت و اُنس یا مستی و بے خودی یا از اقسامِ دیگر اچانک وارد ہوں حال ہے۔ سالک کی بے عملی اور بے التفاتی سے حال زائل ہو جاتا ہے۔

جب حال دائمی ہو جاتا ہے اور سالک کا ملکۂ راسخہ بن جاتا ہے تو اُسے مقام کہتے ہیں۔ حال آتا ہے اور جاتا ہے۔ مقام میں استقلال ہوتا ہے۔ حال سے سابقہ اصحابِ تلوین کو رہتا ہے۔ اور مقام اصحابِ تمکین کا حصہ ہے۔ اس لیے حال سے مقام اعلیٰ ہوتا ہے۔

حُب (مقام): مقامِ محمدی، تعشقِ ذاتی اتحادی کہ ایک دُوسرے کی صورت میں ظاہر ہو سکے۔ رُوح و جسم میں بھی آپس میں تعشق ذاتی اتحادی ہے۔

حباب: صورِ ممکنات۔ کیونکہ بحرِ توحید میں یہ مثل حباب کے ہیں۔

حبیب: وہ عاشق جس میں محبوبیت کا غلبہ ہو اور افعالِ حق تعالیٰ جس کی رضا کے موافق ہوں۔ یہ مقام اصالتاً اور مخصوص طور پر حضرت محمد رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ہے۔ اور آنحضرت ﷺ کی محبت اور متابعت کی برکت سے ظلی طور پر اوروں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔

حج:

من از بوسِ حجر در کعبہ دل را شاد می کردم
مسی مالیدہ دندانِ کسے را یاد می کردم

درین دارالامان مشتاقِ تیغِ قاتلے بودم
زبیتابی طوافِ خانۂ صیاد می کردم

ایک عاشق کے سینۂ گنجینۂ محبت سے جب کوئی صدا نکلے گی ہمیشہ عشق ہی کی رنگینیوں میں رنگین ہو کر نکلے گی۔ وہ صدا حج سے متعلق ہو یا زکوٰۃ سے، یا روزہ سے، یا نماز سے، یا کسی اور چیز سے۔ یہ دُنیا بھی بزمِ عشاق ہے۔ یہاں جسے دیکھو عشق میں ڈوبا ہوا اور طلبِ مطلوب میں سرشار ہے۔ طلب میں سب متفق ہیں۔ تخصیصِ مطلوب میں اختلافات رُونما ہیں۔ تفاوتِ نظر ان اختلافات کا باعث ہے۔ کسی کی نظر کہیں اور کسی کی کہیں جا کر رُک جاتی ہے اور آگے بڑھنے کا نام نہیں لیتی۔ ہر شخص اپنی حدِ نظر میں مقید ہے اور اس قید سے آزادی کی تمنا کو بھی اپنے دل میں دیکھنا گوارا نہیں کرتا۔ بایں ہمہ ہر شخص مجنوں ہے اور کسی نہ کسی لیلیٰ کا دیوانہ ہے۔ کوئی پیٹ کی لیلیٰ پر قُربان ہے۔ کوئی حبِّ جاہ اور طلبِ دُنیا کی لیلیٰ کا متوالا ہے۔ کوئی شہرتِ لا حاصل پر مفتوں ہے۔ کوئی خواہشاتِ نفس کی لیلیٰ پر مٹا ہوا ہے۔ کوئی پست ہمت اور کم حوصلہ مجنوں ہے۔ اور کسی مبتذل اور حقیر لیلیٰ پر فریفتہ ہے۔ کوئی عالی ہمت مجنوں ہے اور کسی اعلیٰ و ارفع لیلیٰ کا پرستار ہے۔ ہر مجنوں اپنی ہی لیلیٰ طلبی کی عینک سے ہر چیز پر نظر ڈالتا ہے اور اس سے سرِ مو بھی تجاوز نہیں کرتا۔ جو سیاسی لیلیٰ کے دیوانے ہیں اُنہیں اس دُنیا کی ہر چیز میں سیاسی پہلو ہی نظر آتے ہیں۔ دیگر مفید پہلوؤں کو وہ نظر انداز کر جاتے ہیں۔ نماز میں اُن کے نزدیک صرف یہی خوبی ہے کہ اس کی بدولت محلّہ کے مسلمان دن میں پانچ مرتبہ مجتمع ہو جاتے ہیں جس سے انہیں تبادلۂ خیالات اور قومی معاملات میں مشاورت و مشارکت کا نہایت اچھا موقعہ ہاتھ آ سکتا ہے۔ جمعہ کی نماز کے طفیل شہر کے مسلمانوں کی ہفتہ وار کانفرنس ہو جاتی ہے۔ عیدین کے موقعہ پر گرد و نواح کے مواضعات کے مسلمان بھی شامل ہو کر کانفرنس کی اہمیت بڑھا دیتے ہیں۔ زکوٰۃ سے پبلک فنڈ کو تقویت ہوتی ہے۔ روزہ سے انہیں صرف اس لیے اتفاق ہے کہ اُس کے ذریعہ بھوکوں کی تکلیف کا ذاتی احساس لوگوں میں عام طور پر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور آڑے وقت میں بھوک پیاس کی موجودگی کے باوجود اُنہیں قومی مفاد کے کاموں میں مستعدی سے حصہ لینے

کی مشق بہم پہنچتی رہتی ہے۔ حج کا فلسفہ ان کے نزدیک بس اسی قدر ہے کہ تمام دُنیا کے مسلمانوں کی ایک عظیم الشان سالانہ کانفرنس منعقد ہو۔ تاکہ مسلمانوں کی ملی و ملکی مصالح کی گتھیاں باہمی مشورے سے سلجھتی رہیں۔ اگر وہ یہ کہیں کہ منجملہ دیگر بڑے بڑے فوائد کے یہ بھی ایک فائدہ ہے تو اُن کی بات کے مان لینے میں کسی کو عذر نہیں ہوسکتا۔ لیکن جب وہ اپنی ہی لیلیٰ کے گرد طواف کیے جاتے ہیں اور دیگر مصلحتوں کی نفی کر کے ان ارکانِ مذہبی کے صرف سیاسی پہلو ہی کے پیش کرنے پر اکتفا کرتے ہیں اور اسی پر اڑے رہتے ہیں تو اس نتیجہ پر آنا پڑتا ہے کہ: ع

فکرِ ہر کس بقدرِ ہمتِ اوست

جو سب سے اُونچی منزل کے لوگ ہیں، جن کی ہمتیں کونین سے تجاوز کر گئی ہیں، جن کا مقصود و مطلوب اس قدر ارفع و اعلیٰ ہے کہ ہر چیز اس کے آگے پست ہے، جو حُبِ حقیقی کے متوالے اور حق تعالیٰ کی محبت میں سرشار ہیں ان کی نگاہوں میں بجز ہستیِ مطلق کے کوئی چیز نہیں سماتی۔ وہ ہر چیز کو حق تعالیٰ ہی کی ذات و صفات کا کرشمہ سمجھتے ہیں۔ اُنہیں ہر جگہ خُدا ہی کے جمال و جلال کی چمک نظر آتی ہے۔ ہر شے اُن کے لیے کمالاتِ لامتناہی کا آئینہ ہے۔ گلشنِ کائنات کا ہر درخت اور اس درخت کا ہر پتہ معرفت کردگار میں ان کے لیے ایک ایک دفتر کا حکم رکھتا ہے۔

برگِ درختانِ سبز در نظرِ ہوشیار
ہر ورقے دفتریست معرفتِ کردگار
(سعدیؒ)

اس معرفت کے سوا اُنہیں کسی چیز سے سروکار نہیں۔ کیونکہ اُن کے مقصودِ اصلی اور مطلوبِ حقیقی تک اس معرفت ہی کے ذریعہ اُن کی رسائی ہوتی ہے۔ معرفت سے ان کا عشق پرورش پاتا ہے۔ اور عشق ہی سے انہیں معرفتِ تامہ حاصل ہوتی ہے۔ عشق و معرفت ہی کی مستی و ہوشیاری سے انہیں سابقہ رہتا ہے اور اس مستی و ہوشیاری کے پروں سے اُڑ کر وہ مطلوبِ حقیقی

تک پہنچتے ہیں۔ بس اسی کے لیے وہ جیتے ہیں اور اُسی کے لیے وہ مرتے ہیں۔ انہیں تعلیم ہی یہ دی گئی ہے۔

قُلْ اِنَّ صَلَاتِیْ وَ نُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَ مَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ

(الانعام ۶:۱۶۲)

"کہہ دو کہ یقیناً میری نماز اور میری ساری عبادت اور میرا جینا اور میرا مرنا اللہ ہی کے لیے ہے۔ جو تمام عالموں کا پالنے والا ہے۔"

اللہ سے محبت رکھنے والے دُنیا اور دُنیا کی چیزوں سے بھی خُدا طلبی ہی میں مدد لیتے ہیں۔ برعکس ان کے اہل دُنیا اگر عبادت بھی کرتے ہیں تو صرف اس لالچ سے کہ اس عبادت کی برکت سے انہیں چند مقاصدِ دنیوی حاصل ہو جاویں۔

اس تمہید پر غور کرنے کے بعد اب آؤ اور ذرا دیکھو کہ اہل اللہ حج کو کیا سمجھتے ہیں، کس نظر سے اُسے دیکھتے ہیں، کیا سبق اُس سے لیتے ہیں، کیا تنبیہات اُس سے حاصل کرتے ہیں اور اُس کی بدولت کن فائدوں سے وہ مستفید ہوتے ہیں۔

اہلِ عرفان کے نزدیک حج بیت اللہ بھی سلوک اِلی اللہ ہے۔ حج ایک سفر ہے، سلوک بھی ایک سفر ہے۔ حج کا مقصود اللہ ہے، سلوک کا مقصود بھی اللہ ہے۔ سفرِ حج کے لیے عازم کو اپنے سفر کا ساز و سامان دُرست کرنا پڑتا ہے۔ ترکِ وطن، ترکِ تعلقات اور ترکِ مشاغلِ دُنیوی کے بغیر یہ سفر انجام نہیں پا سکتا۔ اسی طرح سلوک میں بھی ضروریاتِ راہِ سلوک کی فراہمی ضروری ہے۔ سالک کو اپنے وطنِ عارضی یعنی مقتضیاتِ طبیعت سے نکلنا پڑتا ہے۔ عاداتِ سابقہ اور خصائلِ ذمیمہ کو ترک کرنا پڑتا ہے۔ تعلقاتِ ماسوٰی سے منقطع ہونا پڑتا ہے اور اللہ کی جانب سفرِ معنوی اختیار کرنا پڑتا ہے۔ ارکانِ حج بھی طلبِ الٰہی کے کسی نہ کسی رکن کی جانب اشارہ کرتے ہیں۔ مثلاً

احرام سے اس جانب اشارہ ہے کہ مخلوقات کے شہود کو ترک کر دیا جائے۔ فطرت کا تقاضا ہے کہ جب اِنسان لوگوں سے میل جول پیدا کرتا ہے اور ان کے پاس اُس کی آمد و رفت ہوتی ہے

تو وہ حتی الوسع ایسا لباس اختیار کرتا ہے جس میں کسی قدر تکلّف اور تصنُّع کو دخل ہو۔ وہ لباس لوگوں میں پسندیدہ ہو اور اُس لباس کی وجہ سے لوگوں پر اُس کی وجاہت اور شان و شوکت کا اثر پڑے۔ لیکن جب وہ شخص لوگوں سے ہٹ کر کسی تنہا مقام میں مخلّٰے بالطّبع ہوتا ہے تو لباس یا لباس میں تکلف کا مطلق خیال نہیں رکھتا۔ جب کسی شخص کی نظر مخلوقات سے ہٹ جائے گی تو وہ تکلفاتِ لباس سے آزاد ہو کر صرف ضرورتِ ستر پوشی کے پورا کرنے اور شدائدِ موسمی سے بچنے کی غرض سے ایک سادہ کپڑا کمر سے باندھ لے گا اور ایک سادہ سا کپڑا بطور چادر کے کاندھے پر ڈال لے گا۔ یہی وضع احرام کی ہے۔ تو گویا احرام باندھتے وقت مخلوقات اُس کی نظروں سے گر گئی اور ماسویٰ کی اُس نے نفی کر دی۔

بے سلے کپڑے پہننے میں یہ بھی اشارہ ہے کہ صفاتِ ذمیمہ سے مجرد ہو کر صفاتِ محمودہ اختیار کر لیے جائیں۔ جس طرح سلے ہوئے کپڑے میں ایک تصنُّع ہوتا ہے اور اس مصنوعی صورت میں کپڑا اپنے مرتبۂ اطلاق سے تقیّدِ عارضی کی جانب تنزل کرتا ہے اور اصلیت سے اُسے ایک بُعد حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح خصائلِ مذمومہ میں بھی ایک ایسا تکلُّف، تصنُّع اور تنزُّل ہوتا ہے جو اصل سے دُوری کا باعث ہو جاتا ہے۔

احرام کی حالت میں سر نہ منڈوانا گویا بشریت کی ریاست سے فارغ البال ہونا ہے۔

ناخن نہ ترشوانے میں یہ رمز ہے کہ بندے سے جس قدر افعال سرزد ہوں اُن میں وہ اپنا تصرف نہ سمجھے بلکہ جُملہ افعال میں اسے اللہ تعالیٰ ہی کے فعل کا شہود ہو۔

خوشبو کے چھوڑنے سے یہ اشارہ ہے کہ اِنسان اسماء و صفات سے مجرد ہو کر ذات کی حقیقت کے ساتھ متحقق ہو۔

نکاح نہ کرنے سے یہ مراد ہے کہ موجودات میں تصرُّف کرنے سے پاک ہو جانا ہے۔

سرمہ نہ لگانے سے یہ تنبیہ ہے کہ اِنسان احدیت میں عادی ہو کر طلبِ کشف سے باز رہے۔

میقات سے قلب مراد ہے۔ مکہ سے مرتبۂ الٰہی۔ کعبہ سے ذات۔ حجرِ اسود سے لطیفۂ اِنسانیہ اور اس کی سیاہی سے مقتضیاتِ طبعیہ کی رنگوں کی جانب اشارہ ہے۔ ایک حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں اس جانب اشارہ ہے حجرِ اسود پہلے بہت سپید تھا لیکن بنی آدم کی خطاؤں نے اسے سیاہ کر دیا۔ لطیفۂ اِنسانیہ بھی دراصل حقیقتِ الٰہی پر پیدا کیا گیا ہے۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:۔ لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِيْۤ اَحْسَنِ تَقْوِيْمٍ ...... (التین ۹۵:۴)

''البتہ تحقیق ہم نے اِنسان کو بہت اچھی تقویم پر پیدا کیا یا بہت خوبصورت سانچہ میں ڈھالا۔''

مگر مقتضیاتِ طبائع و عادات وعلائق وقواطع کی جانب میلان سے اُس میں تاریکی پیدا ہوگئی جس کی جانب ان الفاظ میں اشارہ ہے کہ ثُمَّ رَدَدْنٰهُ اَسْفَلَ سٰفِلِيْنَ۔ (التین ۹۵:۵)

(پھر ہم نے اسے ''اسفل سافلین'' میں گرا دیا۔)

طوافِ کعبہ سے یہ مراد ہے کہ ہویّتِ مطلقہ کے ادراک کی کوشش کی جائے اور اُس کے ٹھکانے اور منشاء اور مشہد کے معلوم کرنے کے لیے سعی کی جائے۔

سات مرتبہ طواف سے اس جانب اشارہ ہے کہ جن اوصاف سے اس کی ذات تمام و کمال کو پہنچی یا جن اوصاف کے ادراک کے بغیر اس کی ذات تک رسائی محال ہے وہ سات ہیں:۔ (۱) حیات۔ (۲) علم۔ (۳) ارادہ۔ (۴) قدرت۔ (۵) سمع۔ (۶) بصر۔ (۷) کلام۔ اور اس میں یہ نکتہ بھی شامل ہے۔ کہ بندہ ان صفات میں اپنا خیال درمیان سے ہٹا دے اور حق تعالیٰ کی صفات کی جانب رجوع ہو جائے تاکہ اُس کی حیات اللہ کی طرف منسوب ہو۔ اور اُس کا علم اللہ کی طرف منسوب ہو۔ اور اُس کا ارادہ اور اُس کی قدرت اور اُس کا سمع و بصر و کلام سب اللہ کی طرف منسوب ہوں۔ اور وہ ایسا ہو جائے جیسا کہ حدیثِ قربِ نوافل میں وارد ہے کہ میں (یعنی اللہ) اس کا سمع بن جاتا ہوں کہ وہ مجھ سے سنتا ہے اور اُس کی بصر بن جاتا ہوں کہ مجھ سے دیکھتا ہے اور اُس کے ہاتھ بن جاتا ہوں کہ مجھ سے گرفت کرتا ہے اور اُس کے پاؤں بن جاتا ہوں کہ مجھ سے چلتا ہے۔

طواف کے بعد صلوٰۃ سے اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ جس شخص میں یہ جملہ امور کمال کو پہنچ گئے اس میں احدیت کا ظہور ہو گیا اور حق تعالیٰ کا ناموس اُس میں قائم ہو گیا۔

مقامِ ابراہیم کے پیچھے اس صلوٰۃ کے مستحب ہونے میں اشارہ ہے مقامِ خلت کی جانب، جس سے مراد یہ ہے کہ اُس کے جسم میں اسماء وصفات کے آثار کا ظہور ہو جاوے تا کہ وہ اپنے ہاتھ سے کسی مادر زاد اندھے یا ابرص کو چھوئے تو وہ اچھا ہو جائے اور اپنے پیر سے چلے تو زمین اُس کے لیے طے کر دی جائے اور اسی طرح بقیہ اعضاء میں بغیر حلول واتحاد کے انوارِ الٰہی موجود ہو جائیں۔

زمزم سے علومِ حقائق کی جانب اشارہ ہے اور اس کو تان تان کر پینے میں ترغیب ہے کہ حقائق ومعارف کے حصول میں ہمہ وقت اور ہر حالت میں کوشاں رہے۔ اور هَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ کی صدا لگاتا رہے۔

صفا سے صفاتِ خلقیہ سے پاک وصاف ہونے کی جانب اشارہ ہے۔

مروہ سے اسماء وصفاتِ الٰہیہ کے اُبلتے ہوئے چشموں سے سیراب ہونے کی جانب دعوت ہے۔

بعد احرام کے سر منڈانے سے اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ اس مقام پر ریاستِ الٰہی متحقق ہو گئی۔

بالوں میں کمی کرانے سے اس شخص کی جانب اشارہ ہے جس نے ان امور میں کمی کی۔ ایسا شخص اُس تحقیق کے درجہ سے جو کہ اہلِ قربت کا مرتبہ ہے اتر گیا اور مرتبۂ اعیان میں رہ گیا۔

احرام سے باہر آنا گویا خلق کے لیے اپنے پاس گنجائش پیدا کرنا ہے تا کہ خلق بھی اس سے متمتع ہو اور اس کے ذریعہ سے قُرب تلاش کرے۔

عرفات سے خُدا کی معرفت کا مقام مراد ہے۔

دونوں علموں سے مراد جمال اور جلال ہے۔ جمال وجلال ہی میں خُدا کا راستہ ملتا ہے اور یہی دونوں گویا دو علم ہیں جو خُدا کی جانب رہنمائی کرتے ہیں۔

مُزدلفہ مقام کے برتر اور شائع ہونے سے مراد ہے۔

مشعرالحرام سے یہ مراد ہے کہ حرماتِ الٰہی کی تعظیم امورِ شرعیہ پر قیام کے ذریعہ سے کی جاوے۔

منیٰ سے مراد اہلِ قربت کی منزل ہے۔ ادنیٰ کو اعلیٰ کی خاطر قربان کیے بغیر منزلِ قُرب نصیب نہیں ہو سکتی۔

جمارِ ثلاثہ سے نفس، طبیعت اور عادات مراد ہے۔ ان میں سے ہر ایک کو سات سات کنکریوں سے مارا جائے۔ یعنی صفاتِ الٰہی کی ساتوں قوتوں کے آثار سے ان تینوں موانعات کو فنا کر دیا جائے۔

طوافِ افاضت سے مراد یہ ہے کہ فیضانِ الٰہی کی ہمیشگی سے اِنسان ہمیشہ ترقی کرتا رہے۔ حصولِ کمالِ اِنسانی کے بعد بھی فیضانِ الٰہی منقطع نہیں ہوتا کیونکہ خُدا کی ذات لامتناہی ہے۔

طوافِ وداع سے اشارہ ہے طرف خُدا کی ہدایت کے بطور حال کے۔ ونیز اشارہ ہے طرف اس کے کہ اللہ تعالیٰ کے بھید مستحقین تک پہنچائے جاویں۔ اولیاء اللہ اسرارِ الٰہیہ کے حامل ہوتے ہیں۔ اور یہ اسرار ان کے پاس مستحقین کے لیے بطور امانت کے ہوتے ہیں۔ جسے ان اسرار کا اہل اور مستحق پاتے ہیں اُسے وہ اُس کی امانت سپرد کر دیتے ہیں۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے:

فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْٓا اِلَيْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ...... (النساء۴:۶)

"پھر اگر ان میں ایک گونہ تمیز دیکھو تو ان کے اموال ان کے حوالہ کر دو۔"

جو دُعائیں ان مناسک میں پڑھی جاتی ہیں ان میں بھی بے شمار اسرار ہیں جن سے عارفین علیٰ قدرِ مراتب اپنا اپنا حصہ لیتے ہیں۔

یہ ہے اہل اللہ کا حج۔ اگر اس نقطۂ نظر کا تحفظ ہو گیا اور اس نوعیت کے فوائد ان کے نزدیک مرتب ہو گئے تو سب کچھ ہے۔ ورنہ بجز ایک رسم کی ادائیگی کے کچھ بھی نہیں۔ گو یہ رسم

بھی بہ حیثیت ایک مذہبی رسم ہونے کے ایک اہمیت رکھتی ہے جس کی تذلیل و تضحیک کفر تک پہنچا دینے کے لیے کافی ہے۔ مگر جب ایک رسم کی تضحیک و تذلیل کو جائز نہیں رکھا جا سکتا تو وہ حکمتیں اور فائدے اور وہ اسرار و نکات اور وہ رُوحانی بلندیاں اور معنوی کمالات جو اس رسم کی تہ میں مخفی ہیں کیونکر مضحکہ انگیز ہو سکتے ہیں۔ اگر حج کا مقصد اصلی حاصل ہو گیا تو پھر اس کے تحت میں کانفرنسوں کا انعقاد اور تجارتی مفاد کا حصول اور سفر کی دلچسپیاں اور معلومات کا حصول بھی بسرو چشم قبول بلکہ سونے پر سہاگہ، لیکن جب خُدانخواستہ مقصودِ اصلی ہی فوت ہو تو پھر سب کچھ بجز ایک دفترِ بے معنی اور سعیِ لا حاصل کے کسی شمار و قطار میں نہیں۔ صرف حج ہی پر موقوف نہیں بلکہ جُملہ اقسام کی عبادات سے اہل اللہ کا مقصود صرف ذاتِ باری تعالیٰ ہی ہے۔ صرف عبادات ہی نہیں بلکہ وہ جُملہ مشاغل جو بظاہر مشاغلِ دُنیا کی صورت اختیار کیے ہوئے ہیں ان حضرات کے لیے خُدا ہی کی جانب رہنمائی کرتے ہیں ۔

غرض ز مسجد و میخانہ ام وصالِ شماست
جز ایں خیال نہ دارم خُدا گواہِ منست

حجاب: ہر وہ چیز جو بندہ کو حق تعالیٰ سے محتجب کر دے۔ ماسویٰ اور خیالاتِ ماسویٰ۔ سب سے بڑا حجاب، حجابِ خودی ہے ۔

حجابِ چہرۂ جاں می شود غبارِ تنت
تو خود حجابِ خودی حافظؔ از میاں برخیز

سالک کو سب سے پہلے حجاباتِ ظلماتی کو دفع کرنا پڑتا ہے۔ یہ حجابات گناہ اور لذاتِ طبیعی ہیں۔ انہیں حجاباتِ ناسوتی بھی کہتے ہیں۔

پھر اُسے حجاباتِ نورانی کو رفع کرنا پڑتا ہے جو علومِ رسمی اور عباداتِ عادتی اور انوارِ ملکوتی ہیں۔ انہیں حجاباتِ ملکوتی بھی کہتے ہیں اور ان کا اُٹھانا حجاباتِ ظلماتی سے زیادہ مُشکل ہے کیونکہ حجاباتِ نورانی لذت میں حجاباتِ ظلماتی سے بڑھے ہوئے ہیں۔

اس کے بعد حجاباتِ کیفی کا پردہ چاک کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے اور یہ کام سب

سے زیادہ مُشکل ہے۔ حجابات کیفی سے تجاوز کئے بغیر ذاتِ بے کیف تک رسائی محال ہے۔

حد: فصل درمیانِ بندہ و مولیٰ۔ مثلاً تعبُّد اور زمان و مکاں میں تقیُّد۔

حِلیہ: صفات سے متصف و آراستہ ہونا۔

حدوث و قِدم: محدث وہ ہے جو مسبوق بغیر ہو سبقاً ذاتیاً اور مستند ہو ساتھ علت کے۔

قدیم وہ ہے جو کہ مسبوق بغیر نہ ہو سابقاً ذاتیاً اور کسی علت سے مستند نہ ہو۔

ہستیِ مطلق قدیم ہے اور وجوب اور قدم اُس کا دائما باقی ہے۔ برعکس اس کے مخلوق اپنی ایجاد میں ایک موجد کی محتاج ہے۔ اور ممکن اپنی عدمیت پر دائما باقی ہے۔ قلبِ حقائق محال ہے۔ نہ محدث قدیم ہو سکتا ہے نہ قدیم محدث۔

حرف: وہ لغت یا عبارت جس میں حق تعالیٰ بندہ سے خطاب فرماتا ہے۔

حروف: حقائقِ بسیط از اعیان۔

حروفِ عالیات: شیونِ ذاتیہ جو کہ غیب الغیوب میں مخفی ہیں جس طرح کہ شجر تخم میں مخفی ہوتا ہے۔

حرق: اواسط تجلیاتِ جاذبہ بسوئے فنا۔ ان تجلیات کی ابتداء برق ہے اور انتہا طمس بیچ ذات کے۔

حرم: مقامِ احدیتِ ذات۔

حسن و جمال: خوشنمائی، دل کشی، وہ خوبی جو دلوں کو اپنی جانب کھینچے، وہ کشش جو کسی اثر پذیر دل کو اپنی جانب جذب کرے، حسن عموماً جزوی خوبی کو کہتے ہیں۔ حسین ایک یا چند اعتبارات سے دلکش ہوتا ہے اور بقیہ اعتبارات سے دلبری کی شان سے خالی پایا جاتا ہے۔ برعکس اس کے جمیل جملہ اعتبارات ظاہری اور باطنی سے دل کش و جاذب ہوتا ہے اور اس میں ایک بھی بات ایسی نہیں ہوتی جو حُسن سے خالی ہو۔ اَللّٰہُ جَمِیْلٌ وَّ یُحِبُّ الْجَمَالَ ''اللہ تعالیٰ جمیل ہے اور جمال کو پسند فرماتا ہے۔'' اُس کی ہر بات میں حُسن ہے۔ ہر ادا دلکش ہے۔ ہر چیز من موہنی ہے۔ موجودات کی صورتوں میں سے ہر صورت اُس کے حُسن کی ایک تصویر اور اُس کا

حسن دیکھنے کا ایک آئینہ ہے۔ تمام چیزیں اسی کے حُسن و جمال کے انعکاسات ہیں۔ وجود مع اپنے کمال کے ایک صورتِ حسنہ ہے ؎

اے جُملہ جہاں حُسنت۔ آخر چہ جمال است ایں
پیدائی و پنہائی، آخر چہ کمال است ایں
در ہرچہ نظر کردم غیر از تو نمی بینم
غیر از تو کسے باشد، حقا چہ مجال است ایں

سوائے حُسنِ مطلق کے کسی چیز کا وجود نہیں۔ برائی کا حکم وجود سے مطلقاً خارج ہے۔ عالم میں کوئی برائی نہیں مگر اعتباری۔ یعنی کوئی چیز اپنی ذات کے اعتبار سے بری نہیں۔ اعتباراتِ عارضی و وہمی کے لحاظ سے وہ بُری ہو جاتی ہے اور اُن اعتبارات کے اُٹھتے ہی برائی کا حکم دور ہو جاتا ہے۔

اصطلاحِ شرعی میں معاملاتِ حُسن کی بابت حق و باطل کا جو استعمال ہوتا ہے اس کے صرف یہ معنی ہیں کہ مظاہرِ حق کی دو قسمیں ہیں۔ ایک حق دُوسری باطل؛ ایک جمالی ہے دُوسری جلالی۔ ایک پر نظر ڈالنا یعنی نورِ حق کے پرتو کو اس لباسِ حق میں دیکھنا شرعاً جائز ہے۔ اور دُوسری قسم پر نظر ڈالنا اور غلط نظر ڈالنا یعنی نگاہِ شہوت سے اُسے دیکھنا شرعاً ممنوع ہے۔

جذب اور تصرف فی القلب حقیقتاً افعالِ حق ہیں۔ جن میں کسی کی شراکت نہیں۔ حق وجودِ مطلق ہے اور اس کے مقابلے میں جو کچھ ہے وہ عدمِ محض ہے۔ چونکہ غیرِ حق عدم ہے وہ کسی طرح موثر نہیں۔ معشوقوں کی صورت میں جو جذب و دلربائی ہوتی ہے وہ بلحاظِ حقیقت حق تعالٰی کی جانب سے ہوتی ہے اگرچہ وہ صورتیں باطلِ شرعی ہی کیوں نہ ہوں ؎

حُسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردۂ
پس بچشمِ عاشقاں خود را تماشا کردۂ

لیکن شرعی صورتوں میں (یعنی جن صورتوں کو شریعت نے حلال فرما دیا ہے اُن میں) پرتوِ نورِ حقیقی کا ملاحظہ دینِ حق ہے اور اربابِ یقین کی روش ہے۔ اور باطل شرعی صورتوں میں مشاہدۂ

حق کی کوشش شہوت کی نگاہ سے کرنا کارِ شیطانی اور نفس و ہوا کا پھندا ہے اور صراطِ اربابِ کمال سے بُعد و انحراف کا باعث ہوتا ہے۔

حُسنِ صوری کے ساتھ عشقِ مجازی مشاہدۂ حق ہے کسوتِ حق میں، بشرطیکہ عشق پاک و خالص ہو اور شہواتِ نفسانی کو درمیان میں مطلق دخل نہ ہو۔ اس نوع کا عشقِ مجازی گزرگاہ ہے عشقِ حقیقی کی جانب۔ لیکن اگر مفروضہ "عشقِ مجازی" نظرِ شہوانی سے ہو تو یہ بات مقتضی ہے طبیعتِ حیوانی کی۔ اور صورتِ حُسن میں یہ جذب و تصرف فعلِ حق ہے کسوتِ باطلِ شرعی میں اور دراصل شہوت کے نام سے موسوم ہے نہ کہ عشقِ مجازی کے نام سے۔ اس کارِ شیطانی و نفسانی کا ظہور پذیر ہونا مظہرِ شر کے واسطہ سے ہوتا ہے اور باعث ہوتا ہے اِنسان کو عالمِ طبیعت میں مقید اور مبدائے حقیقی سے دُور اور حقیقتِ حال سے بے خبری میں رکھنے کا۔ یہ صورت شرع میں ممنوع ہے اور مرتکب اس کا صریحاً مطعون۔ ان دونوں صورتوں میں یعنی حقِ شرعی اور باطلِ شرعی میں ناقص اور کامل کے لیے بلحاظ اعمال و افعال جُدا جُدا احکام ہیں۔

(دیکھو عنوان "جمال و جلال" صفحہ ۱۵۴)

حشر و نشر: حشر سے مراد ہے تعینّاتِ عالم کا وحدت کی جانب رجوع ہونا اور یہ ہر لحظہ ہوتا رہتا ہے۔

نشر کہتے ہیں اُس بسط کو جو فیضِ رحمانی کی بدولت حقیقتِ واحدہ کو صورِ کثرات میں ظاہر کرتا رہتا ہے۔ اور یہ بھی ہر لحظہ ہوتا رہتا ہے۔

موجوداتِ ممکنہ کے دو اجزاء ہیں ایک وجودِ مطلق اور دُوسرا تعیّن۔ وجودِ مطلق تغیّر و تبدّل قبول نہیں کرتا۔ مگر تعین ایک امرِ عرضی ہے اور ہر لحظہ فنا ہوتا رہتا ہے کیونکہ اَلْعَرَضُ لَا یَبْقٰی زَمَانَیْنِ۔ اس لحاظ سے جہان کا ہر لحظہ نیست و نابود ہونا حسبِ اقتضائے ذاتی ہے۔ کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ[1] ...... یہ مقتضیاتِ ذاتِ الٰہیہ سے ہے کہ حق کی جانب سے تجلیاتِ اسمائی اور شیونات ذاتی کے واسطہ سے ایجادِ عالم اور تکمیلِ مظاہر بکمالاتِ وجودی ہر لحظہ ہوتی ہے۔ اور اُس

---

[1] الرحمٰن ۵۵:۲۹

کا اقتضا یہ ہے کہ ہر دم تبدیلی واقع ہوتی رہے۔ اور تبدیلی اسی کو کہتے ہیں کہ ایک حالت فنا ہو۔ اور دُوسری حالت پیدا ہو چنانچہ یہ فنا اور بقا کا دَور علی الدوام جاری رہتا ہے گو تیزیٔ تسلسل کی وجہ سے اس کا ادراک نہ ہو۔ اسی کو تجددِ امثال اور کمون و بروز بھی کہتے ہیں۔

حضور، حضوری: مقامِ وحدت۔ قلب کا خلق سے غافل ہو کر حق تعالیٰ کے ساتھ حاضر ہو جانا۔

مرا بیگانگی از خلق باحق آشنا کردست
بطبعِ من بکس کم ساختن بسیار می سازد

حق: اللہ تعالیٰ کو کہتے ہیں بلحاظ اس کے کہ وہ حاضر ہے۔ وجودِ مطلق جو ہر قید سے غیر مقیّد ہے۔

حقیقت: ظہورِ ذاتِ حق بلا حجابِ تعیّنات۔

اربابِ تصوّف میں اس کا استعمال چند طور پر ہوتا ہے:

(۱) اوّل تو حقیقت کا استعمال مجاز کے مقابلے میں ہوتا ہے۔ یہاں حقیقت سے مراد باطن، اور مجاز سے مراد ظاہر ہوا کرتی ہے ہر شے میں۔ مثلاً عالمِ شہادت مجاز ہے، جس کے مقابلہ میں عالمِ مثال حقیقت ہے۔ اور عالمِ مثال مجاز ہے، جس کے مقابلہ میں عالمِ ارواح حقیقت ہے۔ اور عالمِ ارواح مجاز ہے، جس کے مقابلہ میں عالمِ اعیان حقیقت ہے۔ اور عالمِ اعیان مجاز ہے، جس کے مقابلہ میں علم حقیقت ہے۔ اور علم مجاز ہے، جس کے مقابلہ میں ذات حقیقت ہے۔ اور چونکہ ذات مبدع ہے ہر چیز کی، وہ حقیقۃ الحقائق ہے۔ حَقِیْقَۃُ کُلِّ شَیْءٍ ھُوَالْحَقُّ ۔ بندہ کے اوصاف جب حق تعالیٰ کے اوصاف میں محو ہو جاتے ہیں اور بندہ کی ذات حق تعالیٰ کی ذات میں گم ہو جاتی ہے تو بندہ اپنی حقیقت کو پالیتا ہے۔

(۲) دُوسرا استعمال حقیقت کا اعتبارات کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔ ذاتِ حق تعالیٰ حقیقت ہے ہر چیز کی۔ ہر چیز کا وجود اعتباری ہے اور حق تعالیٰ ہی سے اپنا وجود پائے

ہوئے ہے۔اس لیے حق تعالیٰ ہی حقیقۃ الحقائق ہے۔

(۳) تیسرا استعمال حقیقت کا اس موقعہ پر ہوتا ہے جہاں کسی چیز کو واقعی اور فی نفس الامر بیان کرنا منظور ہوتا ہے۔اس محل میں اس لفظ سے مراد صُوَرِ علمیہ اور اعیانِ ثابتہ سے ہوتی ہے جنہیں حقائق الممکنات بھی کہتے ہیں۔

علمِ حقائق وہ علم ہے جس سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو۔اس علم کو دُوسرے علوم سے عام و خاص کی نسبت ہے۔اس کا موضوع کسی حدِّ معین پر محدود نہیں ہو سکتا ہے۔بلکہ تمام علوم کا موضوع اس کا موضوع ہے۔اسی کا نام علمِ حکمت ہے:

وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ اُوْتِيَ خَيْرًا كَثِيْرًا......(البقرہ۲:۲۶۹)

"اور جو کوئی دیا گیا حکمت پس دیا گیا بھلائی بہت۔"

اس آیت میں اسی حکمت کی جانب اشارہ ہے۔جو حکمت صوفیائے کرام کی نگاہ میں مذموم ہے وہ ہے، جب کہ مدعی اشیاءِ موجودہ کو بطریقِ استدلال بقدرِ طاقتِ بشری جاننے کی کوشش کرتے ہیں اور اپنے محدود یا غلط علم کے مطابق اعتقاد و اعمال پر مُصر رہتے ہیں۔برعکس اربابِ تحقیق کے جو معلول سے علت کی جانب نہیں جاتے بلکہ اللہ کے رسُولوں سے اقتباسِ انوارِ قدس کر کے اُن ہادیانِ برحق کی وساطت سے علت کو مجملاً دریافت کر کے تفصیل کے لیے معلول سے سیر شروع کرتے ہیں۔اور ازروئے کشف حقائق تک پہنچنے کا راستہ اختیار کرتے ہیں۔

حقائقِ عینیہ سے مراد وہ امور ہیں جو ذات میں موجود ہیں۔بلکہ عین ذات ہیں نہ کہ غیر۔متعینات و موجوداتِ عالم وجودِ حقیقی سے مغائرت نہیں رکھتیں۔کیونکہ ہر چیز کی حقیقت ذاتِ واحد ہے اور ہر چیز کا شہود بطورِ خود ذاتِ واحد کی جانب رہنمائی کرتا ہے۔چنانچہ شہودِ اشیاءِ کثیرہ سے حقیقتِ واحدہ کی جانب جانا لفظِ حقائق سے تعبیر کیا جاتا ہے۔اور عین سے مراد عینِ ثابت ہے جو کہ عالم کے اُس آئینہ کو کہتے ہیں جو علمِ حق تعالیٰ میں قبلِ تخلیقِ عالم موجود تھا اور اب بھی موجود ہے۔اُسے مقامِ واحدیت بھی کہتے ہیں۔پس حقائقِ عینیہ سے مراد شہودِ نسبِ اعیانِ ثابتہ ہے جو کہ ذاتِ واحد میں متحقق ہیں۔

حکیم: وہ حکماء جو صوفیاء کی نگاہ میں مذموم ہیں، وہ لوگ ہیں جو اشیاءِ موجودہ کو بطریقِ استدلال بقدرِ طاقتِ بشری جاننے کی کوشش کرتے ہیں۔ اور اپنے غلط علم یا اپنی محدود معلومات کے مطابق عمل کرنے پر مُصر رہتے ہیں۔ برعکس اربابِ تحقیق کے جواز روئے کشف حقائق تک پہنچنے کا راستہ اختیار کرتے ہیں۔

حلول واتحاد: اس میں دو وجود کا ہونا لازمی ہے۔ چونکہ وجود دراصل ایک ہی ہے اس لیے حلول واتحاد توحید میں محال ہے اور موحد پر حلولی یا اتحادی ہونے کی تہمت لگانا سَراسر لغو اور ظلم ہے۔

حمد: حق تعالیٰ کی عظمت وجلال و کبریائی کا بیان اور اس کی ثناء وصفت۔ منعمِ حقیقی کے انعامات کا احساس اور اُس احساس کا افعال سے اظہار۔ وہ افعال بذریعہ زبان ہوں، خواہ بذریعہ دل، خواہ بذریعہ ہاتھ پیر۔

حیا: کسی کی تعظیم کا وہ خیال جو انبساط سے روک دے۔ کسی کی عظمت کا وہ خیال جو شگفتگی و بے باکی کے لیے روک ثابت ہو۔

رسُول خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم فرماتے ہیں کہ

"جو شخص خُدا سے اتنی حیا کرے جتنا کہ حیا کرنے کا حق ہے، اسے لازم ہے کہ وہ اپنے سر کی حفاظت کرے اور اس چیز کی جو اس کے سَر میں بھری ہے، اور پیٹ کی حفاظت کرے مع اس چیز کے جس پر پیٹ شامل ہے۔ اور اس کو موت و ہلاکت کا یاد کرنا واجب ہے۔ اور جس کو آخرت کا حاصل کرنا منظور ہو اُسے دُنیا کی زندگی کی آرائش چھوڑ دینا چاہیے۔ جس نے ایسا کیا بے شک اپنے خُدائے برتر سے جیسی حیا کرنی چاہیے ویسی حیا کی۔"

حضرت جنید بغدادیؒ سے حیا کی بابت سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا کہ

"خُدا کی نعمتوں کو دیکھنا، پھر اپنی تقصیر پر نظر کرنا، ان دونوں کے مابین ایک ایسی حالت پیدا ہوتی ہے جسے حیا کہتے ہیں۔"

خُداوندِ کریم کے حضور میں ترکِ دعویٰ بھی حیا ہے۔

حیا کی بھی مختلف صورتیں ہیں:

(۱) **ارتکابِ گناہ کی حیا:** جب آدم علیہ السلام سے جنت میں ارتکابِ بشریت ہوا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ "آدم! کیا تم ہم سے بھاگتے ہو؟" تو آدم علیہ السلام نے عرض کیا کہ "نہیں پروردگار۔ بلکہ میں آپ سے شرما کر روپوش ہوتا ہوں۔"

(۲) **حیائے تقصیر:** جیسا یہ کہنا کہ "مَاعَرَفْنَاکَ حَقَّ مَعْرِفَتِکَ اور مَاعَبَدْنَاکَ حَقَّ عِبَادَتِکَ۔"

(۳) **حیائے اجلال:** جیسے کہ اسرافیل علیہ السلام خُدائے برتر کی شانِ جلالت کا مشاہدہ کرکے حیا سے اپنا منہ اپنے پروں میں چھپائے ہوئے ہیں۔

(۴) **حیائے کرمِ اخلاق:** جیسے رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اپنے اصحاب کو اپنے ہاں کھانا کھلا کر یہ کہتے ہوئے شرماتے تھے کہ بس اب جاؤ۔

(۵) **حیائے حشمت:** جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کو بوجہ اُس رشتہ کے جو حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے ساتھ تھا، مذی کا مسئلہ حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم سے دریافت کرنے میں شرم آئی اور مقداد بن اسود رضی اللہ عنہ کو بیچ میں سفیر بنا کر ان کے ذریعہ سے اس مسئلہ کو دریافت کیا۔

(۶) **حیائے استحقار:** یعنی کسی چیز کو اتنا حقیر سمجھنا کہ اُس کا ذکر کرتے ہوئے شرم آئے۔ جیسے موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے عرض کیا تھا کہ "پروردگار مجھے کچھ دُنیا کی ضرورت پیش آئی ہے۔ لیکن آپ سے عرض کرتا ہوا شرماتا ہوں۔" اور خُدائے پاک نے ارشاد فرمایا کہ "تم ہر چیز مانگا کرو یہاں تک کہ اپنے آٹے کا نمک اور بکری کا چارہ بھی۔"

(۷) **حیائے انعام:** کسی پر مہربانی اور عنایت کرکے اُس کے اظہار سے شرمانا۔ یہ اللہ عزّوجل کی حیا ہے کہ وہ اپنے ایک بندہ کو پل صراط عبور کرنے کے بعد ایک سربمہر تحریر

عطا فرمائے گا۔ جس پر لکھا ہوگا "تو نے جو کچھ کیا وہ کیا اور مجھ کو حیا آتی ہے کہ اب اُسے تجھ پر ظاہر کروں۔ بس اب جا تجھے بخش دیا۔"

حیات: آگاہی، شعور، ظہور، بروز۔

کسی شے کا شے ہونا اُس کی حیات ہے۔ اور وہ اللہ کی حیات ہے جس سے سب چیزیں قائم ہیں۔

ایک شے کا وجود بالذات اس کی حیاتِ تامہ ہے۔ کسی شے کا وجود بالغیر حیاتِ اضافیہ ہے۔ حق تعالیٰ بالذات موجود و زندہ ہے اور اُس کی حیات حیاتِ تامہ ہے اور موت اُسے لاحق نہیں۔ برعکس تمام مخلوقات کے جو کہ صرف اللہ ہی کے واسطہ سے موجود ہے اور حیاتِ اضافی رکھتی ہے۔ خلق میں اللہ کی حیات واحدۂ تامہ ہے بہ اختلافِ مدارج۔ یعنی بعض میں حیات بصورت تامہ ظاہر ہوئی اور وہ اِنسانِ کامل ہے، جس میں یہ ظہورِ تامہ ہوا۔ پس وہ بالذات وجودِ حقیقی کے طور پر موجود ہے۔ نہ وہ مجازی طور پر زندہ ہے نہ اضافی طور پر۔ بلکہ بخلاف اوروں کے تام الحیاۃ ہے اور دراصل زندہ ہے۔

موجودات کی حیات باعتبار اپنی حیات کے محدث ہے اور باعتبارِ خُدا کی حیات کے قدیم ہے۔ جب اِنسان اپنی حیات کو دیکھے اور اُس کو اپنے ساتھ مقید ہونے کی طرف خیال کرے تو وہ اُسے ایک ایسی رُوح پائے گا جو اُس کے ساتھ مخصوص ہے اور جو محدث ہے۔ اور جب وہ نظر کو اپنی حیاتِ مخصوصہ سے اُٹھالے اور شہود کی حیثیت سے اُسے دیکھے تو ہر چیز کو حتیٰ کہ خود اپنے آپ کو اُس میں زندہ پائے گا۔ اور اُس حیات کا تمام موجودات میں ساری ہونا اُس پر ظاہر ہو جائے گا۔ و نیز یہ امر بھی متحقق ہو جائے گا کہ حق تعالیٰ کی حیات کے ساتھ تمام عالم قائم ہے۔ پس یہی حیات قدیمۂ الٰہی ہے۔

حیرت: انکشافِ حقیقت پر ہکا بکا ہو جانا۔

اس کی دو قسمیں ہیں۔ حیرتِ مذموم اور حیرتِ محمود۔

حیرتِ مذموم نتیجہ ہے جہالت کا اور سبب ہے تنزّل کا۔ اس کی مثال اُس جاہل گنوار

میں پائی جاتی ہے جو محلِ شاہی کی تعمیر اور آرائش دیکھ کر بھونچکا ہو جاتا ہے۔ اُس کی نگاہیں خیرہ ہو جاتی ہیں۔ محل کی خوبیاں اُس کی سمجھ میں نہیں آتیں۔ اور بسا اوقات وہ وہاں سے نکال دیا جاتا ہے۔

حیرتِ محمود نتیجہ ہے علم کا اور سبب ہے عروج و ترقی کا۔ مثلاً ایک انجینئر کسی اعلیٰ درجہ کی عمارت دیکھ کر متحیر ہوتا ہے اور اُس کا تحیّر اس کے علم میں اِضافہ کا باعث ہوتا ہے۔ اُسے سیر بھی خوب کرائی جاتی ہے اور اُس عمارت کی خوبیاں اسے بالتفصیل بتلائی جاتی ہیں۔ کیونکہ وہ ایسی چیزوں کا مبصر اور قدر دان ہوتا ہے۔

خ

خارِرہ: خودی، موانعاتِ راہِ سلوک۔

خال: نقطۂ وحدت من حیث الحقائق جو مبدء و منتہائے کثرت ہے۔ وحدتِ حقیقت جو کہ بسیط ہے۔ مرکزِ دائرۂ وجودِ اِنسان جو کہ دائرۂ موجودات کا مرکز ہے۔ نقطۂ وحدتِ حقیقی جو کہ منبسط ہوا اور ہر تجلی میں نمودار ہوا اور جس نے دائرۂ موجودات کو گھیر لیا بغیر اس کے کہ اس میں تعدُّد لازم آوے۔ وہ حقیقت جس نے قلبِ اِنسانی میں ظہور کیا۔ نقطۂ خونِ سیاہ جو کہ اِنسان کے دل میں ہے اور جو عکس ہے ہویتِ غیب کا اور منبع ہے حیات و کمالِ اِنسانی کا۔ کبھی خال سے مراد ہوتی ہے، ظلمتِ معصیت جو انوارِ طاعات کے درمیان ہو، بشرطیکہ طاعت کے مقابلہ میں وہ معصیت اتنی کمی کے ساتھ ہو جیسے رُخِ زیبا پر خال۔ جب معصیت خال کی حدود سے تجاوز کر جاتی ہے تو بدنما ہو جاتی ہے۔ کسی خوبرو کی خفیف سی بدخوئی جس سے کوئی دلکش ادا پیدا ہو اور رعنائی میں اُس سے اضافہ ہو، ایک خال ہے جو افزونیِ حسن کا باعث ہے۔ اہلِ کمال کے پاس ثروتِ دُنیا کا ہونا بھی ان کے عارضِ نورانی پر بمنزلہ خال کے ہے۔ حضرت بہاؤ الدین زکریا ملتانیؒ کے پاس دُنیا کی دولت بھی وافر تھی۔ کسی نے آپ سے پوچھا کہ درویش کے پاس دولتِ دُنیا کا ہونا کیسا ہے۔ آپ نے فرمایا ''جیسے حسین کے چہرہ پر خال۔'' خال سے کبھی نقطۂ رُوح کی جانب بھی اِشارہ کیا جاتا ہے۔ جو کہ مرکزِ قلب ہے۔ اِنسانِ کامل کا دل۔ صفات و لطفِ الٰہی۔ خالِ سیاہ سے کبھی مراد عالمِ غیب اور کبھی عالمِ نیستی بھی ہوتی ہے۔

خانقاہ: شیخ کی قیام گاہ، عالمِ تنزیہ۔

ختام: مقامِ قربت کی انتہا کا نام ہے۔ حقیقتِ ذوالجلال والاکرام کے ثابت ہونے سے مراد ہے۔ اسمِ ختام تمام مقاماتِ قرب پر منطبق ہے۔

خد: کشفِ انوارِ ایمان۔

خرابات: مظہرِ فیضِ رحمانی۔ وحدت جو توحیدِ افعالی اور صفاتی اور ذاتی سے اعم ہے۔ اشکال جو صورتِ مثالی اور صورتِ خیالی سے منزّہ ہیں۔ مرتبۂ اطلاق ولا تعیّن۔ جہانِ بے مثالی ۔

خرابات از جہانِ بے مثلیست مقامِ عاشقانِ لا ابالیست

مظاہرِ جلالی، خرابیِ عالمِ بشریت، عالمِ معانی، باطنِ عارف، عزلت خانۂ پیر و مرشد جہاں طالب کی عقل جاتی رہتی ہے، اور اس کے ہوش و حواس رفو چکر ہو جاتے ہیں۔ کبھی خرابات سے اشارہ عالمِ تشبیہ یعنی باہوت کی جانب بھی ہو جاتا ہے۔

خراباتی: خودی سے نجات پا کر دریائے نیستی میں جو شخص غرق ہو گیا ہو اور صفات و افعال و حرکات و سکنات کو جس نے اپنے سے نسبت دینا چھوڑ دیا ہو۔

درخراباتِ ما گذر نکند ہر کہ از خویشتن سفر نکند

خواہشاتِ نفسانی اور عاداتِ حیوانی کی خرابیوں میں جو مبتلا ہو یا توہماتِ ننگ و ناموس کے پنجہ میں گرفتار ہو اسے بھی بعض موقعوں پر خراباتی کہہ دیتے ہیں۔

خرابی: تصرفات و تدابیرِ عقل میں منہمک ہونا۔

خرقہ: خرقہ وہ لباس ہے جو شیخ اپنے مرید کو داخلِ سلسلہ کرتے وقت یا قبلِ تکمیل یا بعدِ تکمیل عطا فرماتا ہے۔ خرقہ کا اس طرح عطا فرمایا جانا مستحسناتِ صوفیائے کرام سے ہے۔ مستحسناتِ صوفیائے کرام سے مراد وہ مستحب امور ہیں جو مثل لباسِ خرقہ یا بنائے خانقاہ یا اجماعِ اخوان برائے سماع یا چلہ کشی وغیرہ کے مشائخینِ عظام طالبانِ خدا کی اصلاحِ حال کی غرض سے اپنے اجتہاد سے وضع فرماتے ہیں۔ اگرچہ سنتِ سنیہ سے اُن امور کے لیے براہینِ واضحہ اور استدلالاتِ عام فہم مہیا نہ ہوں تاہم چنگ زدن اور تمسک از سنت سے وہ افعال خالی نہیں

ہوتے۔ مثلاً خرقہ پہنانے کی رسم صورتِ مروّجہ حال میں خواہ قرنِ اولیٰ میں مروّج نہ ہو، تاہم اس کی اصل سنتِ سنیہ میں موجود ہے۔ رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا مختلف اصحاب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو لباس عطا فرمانا احادیثِ صحیحہ سے ثابت ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ کو امیرِ لشکر بناتے وقت عمامہ عنایت فرمایا تھا۔ کعب بن زہیر رضی اللہ عنہ کو اپنی رِدا عنایت فرمائی تھی۔ اُمّ خالد رضی اللہ عنہ کو گلیمِ سیاہ مرحمت فرمائی گئی تھی۔ حضرت عبّاس رضی اللہ عنہ اور ان کے بیٹے کو عمامہ (اور بروایت ترمذی گلیمِ سیاہ) کا عطیہ عنایت ہوا تھا۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کو خیبر کی جانب روانہ فرماتے وقت جماعتِ کثیر کی موجودگی میں آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے ان کے سر پر عمامہ باندھا تھا۔ امام مالک ؒ کے نزدیک نیکی کی جانب لے جانے والی مصلحتیں اگرچہ سنتِ صریح سے اپنے لیے شہادت نہ بھی رکھتی ہوں تب بھی معتبر ہیں۔ علاوہ اس کے کہ خرقہ کی اصل سنت مطہرہ میں موجود ہے۔ اس کے تحت میں نیکی کی جانب لے جانے والی مصلحتیں بھی متعدد ہیں جن میں سے چند حسبِ ذیل ہیں:

(۱) سالک اُن عادات کے ترک اور ان خصائل میں تغیُّر وتبدُّل کا محتاج ہوتا ہے جو مالوفاتِ طبعی اور حظوظِ نفسانی سے متعلق ہوں۔ اہلِ دُنیا کا لباس، اہلِ دُنیا کے ساتھ مجالست اور اُن کے سے خصائل و عادات اختیار کرنے پر دلیر کرتا ہے۔ اور اہلِ تقویٰ کا لباس، اہل دُنیا سے گریز اور صالحین کی صحبت اختیار کرنے پر آمادہ کرتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ تغیرِ لباس مبتدی کو ہمیشہ متنبہ کرتا رہتا ہے کہ زندگی میں اب اُس کا نقطۂ نظر بدل گیا۔ اور اب اُس کا فرض ہو گیا ہے کہ اس لباسِ جدید یعنی خرقہ کے شرائط کو پورا کرے اور اپنے کو اُس کا اہل بنائے۔ اور اُن امور سے اجتناب کرے جو خرقہ کی بدنامی کا باعث ہوں۔ ظاہر کا باطن پر اثر پڑتا ہے۔ نفس اس ظاہری تغیر سے متاثر ہوتا ہے۔ اور صالحین و مقربین کی خوبیوں کے حصول پر طبیعت مائل ہوتی ہے۔

(۲) خرقہ دراصل ظلِّ ولایتِ شیخ ہے۔ یعنی شیخ کی ولایت کا سایہ ہے۔ اور یہ ظاہر ہے کہ

اہلِ ولایت کے سایہ سے شیطان بھاگتا ہے۔ جیسا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ کہ

اِنَّ الشَّیطَانَ لَیَفِرُّ عَنْ ظِلِّ عُمَرَ...... "تحقیق شیطان عمر کے سایہ سے بھاگتا ہے۔"

چنانچہ خرقہ مبتدی اور شیطان کے درمیان حائل ہو جاتا ہے۔ اور مرید بتدریج شیخ کا رنگ اختیار کرنے لگتا ہے۔

(۳) اگرچہ اس ظاہر کا باطن پر اثر پڑتا ہے مگر یہ ظاہر بھی باطن ہی کے اثر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ کیونکہ شیخ جب تک اپنی فراست اور اپنے باطن کے نور سے مرید کے باطنی تغیر اور اُس کی صلاحیت کو ملاحظہ نہیں فرمالیتا، لباس کے اس ظاہری تغیّر کا حکم نہیں دیتا۔ گویا یہ ظاہری تغیر باطنی تغیر کی خبر دیتا ہے اور شیخ کے اس تصرُّفِ ظاہری سے (کہ دُنیا داروں کا لباس اُتروا کر اہلِ تقویٰ کا لباس پہنا دیا) اُس کے تصرفِ باطنی کا پتا چلتا ہے۔

(۴) خرقہ بارگاہِ حق تعالیٰ میں مقبولیت کی بشارت ہے۔ کیونکہ بادی النظر میں خرقہ شیخ کی نظر میں قبولیت حاصل کرنے کی علامت ہے۔ اور شیخ کی نگاہ میں قبولیت نتیجہ ہے حق تعالیٰ کی نگاہ میں مقبولیت کے حصول کا۔

(۵) خرقہ ارادتِ مرید اور محبت شیخ کا بھی پتا دیتا ہے اور بسا اوقات تکمیلِ حال کا ذریعہ بنتا ہے۔ کیونکہ شیخ قویُّ الحال ہوتا ہے۔ اور اُس کا حال اُس کے لباس میں سرایت کیے ہوتا ہے۔ جب شیخ اپنے جسم مبارک سے لباس اُتار کر مرید کو پہناتا ہے تو شیخ کا حال مرید میں سرایت کرتا ہے اور باعثِ ترقی مدارج ہوتا ہے۔ چشتیہ بزرگوں کا خرقہ اس لحاظ سے اتنا قوی تسلیم کیا گیا ہے کہ بوقتِ ضرورت خرقہ پر تجدیدِ بیعت بھی جائز سمجھی جاتی ہے۔

شیخِ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ نے ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام الخرقہ ہے۔ اُس میں سے مندرجہ ذیل اقتباس درج کیا جاتا ہے:

"یہ ہے جو کہ اللہ العلی الحکیم کی جانب سے اُس کے رسُولِ کریم پر نازل ہوا بیچ کتاب نازل شدہ کے جو کہ قرآن العظیم ہے:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا ؕ وَلِبَاسُ التَّقْوٰى ذٰلِكَ خَيْرٌ ؕ (الاعراف ۷:۲۶)

''اے فرزندانِ آدم تحقیق نازل فرمایا ہم نے اوپر تمہارے لباس کہ ڈھانکتا ہے شرمگاہ تمہاری کو اور نازل فرمایا جامہ ہائے زینت کو' اور لباسِ پرہیزگاری سب (لباسوں) سے بہتر ہے۔''

پس لباسِ ظاہری میں وہ مقدار ضروری ہے جو کہ شرمگاہ کو ڈھانکے۔ اور وہ لباسِ تقوٰی ہے جو باعث ہے محافظت کا۔ اور مراد ریش سے وہ لباس ہے جو کہ اس پر زیادہ ہو اور جو سبب بنے اُس زینت کا جو کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندوں کے لیے خزانہ ہائے غیب سے مرحمت فرمائی ہے۔ اِس کو خالص مومنین کے لیے واسطے دُنیا اور آخرت کے رکھا ہے۔ پس اُس کا حساب نہ لیا جاوے گا۔ لیکن جبکہ یہ لباس اس نیت سے نہ پہنا جائے اور اُس سے بدنوں کو زینت دے کر حضورِ قلب سے نکل آوے اور اتراتا اور فخر کرنا اور کبر اختیار کرنا شروع کر دے تو پھر یہ دُنیا کی زینت ہو جاتی ہے۔ اور دین کی زینت جاتی رہتی ہے۔ پس لباس ایک ہے مگر حکم اُس پر مختلف ہو گئے بسبب مختلف ہونے مقاصد اور نیات کے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنے بندگانِ نیک کے قلوب میں لباسِ تقوٰی نازل فرمایا جو کہ بہترین لباس ہے۔ اور وہ بھی لباسِ ظاہری کی صورت پر ہے۔ (یعنی جس طرح لباسِ ظاہری سے ظاہری خرابیاں پوشیدہ ہو جاتی ہیں اسی طرح لباسِ باطنی سے باطنی خرابیاں پوشیدہ ہوتی ہیں) اور وہ تقوٰی ہے جو کہ باطنی خرابیوں کو محو کر دیتا ہے۔ اس باطنی لباس تقوٰی کا ظاہری پہلو عبادت ہے مکارمِ اخلاق سے، مثل عباداتِ نافلہ اور اجتناب از معاصی کے۔ اگرچہ شارع علیہ السلام نے تجھ کو اپنا حق لے لینا مباح فرمایا ہے لیکن اُس کا ترک کر دینا انسان کے لیے باعثِ زینتِ باطن ہے، جو کہ زینتِ الٰہی ہے باطن میں۔ اسی طرح ہر لباسِ باطن کی جانب تجھے اشارہ کیا ہے شرع شریف نے۔ پس ثابت ہوا کہ لباسِ باطن وہ ہے جو صورتِ ظاہرِ شرعی پر ہو۔ جس طرح کہ ظاہر مختلف ہو جاتا ہے مقاصد و نیات کے اختلاف سے، اسی طرح لباسِ باطن بھی نیتوں کے اختلاف سے مختلف ہو جاتا ہے۔ چونکہ یہ امر

اہل اللہ کے نفوس پر ثبت ہو گیا۔ انہوں نے چاہا کہ ہر دو لباس اور ہر دو زینتوں کو جمع کر دیا جائے۔ تا کہ یہ جامعیت جانبین سے ہر دو ثواب کی باعث بنے۔ پس سبب پہننے اس خرقہ کا صورتِ معلومہ پر نزدیک اُن کے (اہل اللہ کے) یہ ہے کہ تنبیہ ہوتی رہے ان کو اوپر اُس ارادہ کے جو کہ لباسِ باطن کے پہننے سے اُنہوں نے کیا ہے اور اس کو بطورِ صحبت و ادب کے قرار دیا۔ اور اصل اس لباس کی میرے نزدیک جیسا کہ میرے قلب میں القاء ہوا یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے اپنے بندہ کے قلب کا خرقہ خود پہنا ہے۔ جیسا کہ وہ فرماتا ہے۔ کہ

مَاوَ سَعَنِیْ اَرْضِیْ وَلَا سَمَآئِیْ وَوَسَعَنِیْ قَلْبُ عَبْدِیْ.

"نہ میری زمین میں میرے لیے وسعت نکلی نہ میرے آسمان میں۔ مگر میرے بندہ کے قلب نے مجھے سما لیا۔......" (حدیثِ قدسی)

پس تحقیق لباس میں لباس کا پہننے والا سما جاتا ہے۔

خرقہ کی دو اقسام ہیں:۔(۱) خرقۂ ارادت اور (۲) خرقۂ تبرک۔

خرقۂ ارادت شیخ کی جانب سے صرف سالکوں ہی کو عطا ہوتا ہے اور مرید کی ارادت اور شیخ کی محبت کا گواہ ہوتا ہے۔ یہ خرقہ مرید کے ساتھ وہ کام کرتا ہے جو پیراہنِ یوسفؑ نے دیدۂ یعقوب علیہ السلام کے ساتھ کیا۔

خرقۂ تبرک حُسنِ ظن اور عقیدت مندی کی بناء پر مرید کی جانب سے شیخ سے طلب کیا جاتا ہے اور اس خرقہ کے عطا فرماتے وقت شیخ احکامِ شریعت کی پابندی اور اہلِ طریقت سے مخالطت کی ہدایت فرماتا ہے تا کہ ان امور کی پابندی مرید کی اصلاحِ حال کا ذریعہ بنے۔

خرقہ کا رنگ کہیں سفید ہوتا ہے، کہیں سیاہ، کہیں زرد، کہیں سبز۔ انتخابِ رنگ میں کبھی مناسبتِ حال کو بھی مدِ نظر رکھا جاتا ہے۔

سپیدی علامت ہے اس کی کہ صفاتِ نفسانیہ کی کدورتوں سے کلیۃً خلاصی حاصل ہو گئی۔ منتہیوں کے حسبِ حال یہی رنگ ہے اور مشائخینِ عظام سپید لباس ہی کو پسند اور اختیار فرماتے ہیں۔ اُن کے لباس کی سپیدی اُن کے باطن کی نورانیت اور انجلاء کا پتا دیتی ہے۔ اس رنگ کو

افضلیتِ مسنونہ کا بھی شرف حاصل ہے اور یہی رنگ بہترین اور مقبول ترین قرار دیا گیا ہے۔

خَیْرُ ثِیَابِکُمُ الْبِیْضُ ۔ "بہترین جامہ جامۂ سپید ہے۔"

سیاہ رنگ اشارہ کرتا ہے طرف سواد الوجہ کے ۔

سیاہی گر بہبینی نورِ ذاتست ۔ بتاریکی درون آبِ حیات است

سیہ جز قابض نور بصر نیست ۔ نظر بگوار کایں جائے نظر نیست

چہ نسبت خاک را با عالمِ پاک ۔ کہ ادراک است عجز از درکِ ادراک

سیہ روئی ز ممکن در دو عالم ۔ جدا ہرگز نہ شد واللہ اعلم

سوادُ الوجہ فی الدارین درویش ۔ سوادِ اعظم آمد بے کم وکیف

اَلْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْہِ فِی الدَّارَیْنِ. درویش جب فنا کے مقام پر پہنچ جاتا ہے تو دونوں جہان اس کے لیے تاریک ہو جاتے ہیں۔ اور یہ فنا کا مقام پیش خیمہ بنتا ہے بقاء کا۔

زرد رنگ عشق کی رنگت ہے ۔

شفیع آوردہ ام پیش تو ایک

رخ زردے و چشمِ اشکبارے

سبز رنگ سر سبزی اور شادابی پر دلالت کرتا ہے۔ نامرادی اور ہر قسم کی امنگوں کو خیر باد کہہ دینا اس سر سبزی کا آغاز ثابت ہوتا ہے۔

خشکیِ ساحل: شریعت جس میں مثل ساحل کی خشکی کے سلامتی ہے۔ بعض لوگ باوجود کمالاتِ معنوی، احکام علمِ ظاہر کو بنا بر قسمتِ ازلی اپنے اوپر غالب پاتے ہیں، بہ اقتضائے علم نہ کہ بہ اقتضائے حال۔ اور ان کی سلامتی بھی اسی روش میں ہوتی ہے۔

خشم: ظہورِ صفاتِ قہری۔

خط: برزخ کبریٰ جو کہ دائرۂ وجود کا قطر ہے۔ حقیقت محمدی مِنْ حَیْثُ ھِیَ جو کہ شامل ہے خفا و ظہور و کمون و بروز پر۔ مظاہرِ روحانی میں ظہورِ حقیقت۔ عالمِ ارواح مجردہ اور مغیباتِ عالمِ ارواح جو کہ مراتبِ وجود میں بلحاظ تجرد و بے نشانی کے اقرب مرتبہ ہے، غیب ھویت اور اطلاق

کی جانب، تعیّناتِ ارواح، ظہورِ حیات۔

یہ خطِ رُخِ محبوب پر اس خوبی ولطافت سے کھینچا گیا ہے کہ جامع جمیع دقائق ونکاتِ حُسن وجمال بن گیا ہے اور کوئی خوبروئی وملاحت اُس سے تجاوز نہیں کر سکتی۔ بہ لحاظ اس کے کہ یہ خط ظہورِ حیات ہے۔ اسے سبزہ زارِ جانِ عالم بھی کہتے ہیں کیونکہ نشوونما کی ابتداء سبزہ سے ہوتی ہے اور مراتبِ ظہور میں مرتبۂ ارواح ابتدائی مرتبہ ہے۔

اے خطِ سبز برلبِ جاناں خضر توئی
مارا بکش کہ آبِ حیات آشنائے تست
(خسروؒ)

تعیُّناتِ ارواح وہ ظلمت ہے جس میں آبِ حیات پوشیدہ ہے۔ اسی ظلمت میں نشان بے نشانی یعنی مرتبۂ ذاتِ مطلق کا پتا چلتا ہے۔ جسے آبِ حیات بھی کہتے ہیں۔ اسی بنا پر اس کا نام دارالحیوان بھی ہے۔

خط ایک حدِ فاصل ہے درمیان غیبِ مطلق اور شہود کے اور دونوں پر شامل ہے۔ رُخ وحدت دن ہے اور خط شب۔ زلف تفرقۂ عالم ہے اور خط سرِّ مبہم۔ زلف کثرتِ مطلق ہے اور خط کثرتِ عالمِ ارواح۔ اور عالمِ ارواح وحدت توسُّط ہے درمیان غیب وشہادت کے۔

خطِ سبز سے کبھی عالمِ برزخ کی جانب بھی اشارہ کیا جاتا ہے جو کہ عالمِ مثال ہے۔

خطِ سیاہ سے عالمِ غیب اور کبھی غیب الغیوب کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔

خطرہ: ایک قسم کا خطاب ہے جو ضمیر پر وارد ہوتا ہے۔ اگر یہ خطاب نفس کی جانب سے ہے تو خطرۂ نفسانی ہے جسے ہوا جس بھی کہتے ہیں۔ شیطان کی جانب سے ہے تو خطرۂ شیطانی ہے۔ جسے وسواس بھی کہتے ہیں۔ فرشتہ کی جانب سے ہے تو خطرۂ ملکی ہے۔ جسے الہام بھی کہتے ہیں۔ حق تعالیٰ کی جانب سے ہے تو خطرۂ رحمانی ہے جو اس شان سے وارد ہوتا ہے کہ بندہ کو مغلوب کر لیتا ہے اور اس خطرہ کا دفعیہ محال ہو جاتا ہے حالانکہ دُوسرے خواطر میں یہ امر لازمی نہیں۔ خطرہ کو خاطر بھی کہتے ہیں۔

خطرۂ نفسانی میں لذاتِ متنوعہ کا شوق اُبھرتا ہے اور شہوت پر آمادگی پیدا ہوتی ہے۔ یہ خطرات دیرپا ہوتے ہیں کیونکہ نفس ضدی ہے اور لذاتِ نفسانی پر اڑنے کی کوشش کرتا ہے۔

خطرۂ شیطانی میں معصیت کی خواہش دل میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ خطرہ آتا ہے اور جلد چلا جاتا ہے۔ کیونکہ شیطان کا مقصد بندہ کو صرف معصیت میں مبتلا کرنا ہوتا ہے اُس کو اس سے بحث نہیں کہ بالتخصیص کوئی معصیت ہو۔ کوئی سی بھی معصیت ہو اس میں بندہ کو مبتلا کر دینے سے اس کا مقصد حاصل ہو جاتا ہے اس لیے وہ یکے بعد دیگرے متعدد اور مختلف خطرات پیش کرتا ہے۔ تا کہ ایک میں نہیں تو دُوسرے میں اور دوسرے میں نہیں تو تیسرے میں بندہ مبتلا ہو۔ برعکس خطراتِ نفسانی کے خطراتِ شیطانی میں قیام نہیں ہوتا۔ خطرۂ ملکی عبادات و طاعت سے متعلق ہوتا ہے۔ بعض کے نزدیک یہ دیرپا نہیں ہوتا۔ آتا ہے اور چلا جاتا ہے اس لیے جب کوئی خطرۂ ملکی وارد ہو تو ہر طرف سے توجہ کو ہٹا کر اس کی جانب فوراً رجوع ہو جانا چاہیے ورنہ وہ جاتا رہے گا۔

خطرۂ رحمانی: محبت الٰہی دہکانے، اور عرفان کا شوق اُبھارنے اور ہمیشہ مشاہدۂ حق میں رہنے کا شوق پیدا کرنے آتا ہے۔ یہ خطرۂ مبارک جب آ جاتا ہے تو جانے کا نام نہیں لیتا۔ اور دل میں مُستقل قیام اختیار کر لیتا ہے۔ کوئی وجہ اس کے متغیر کرنے کے لیے کافی نہیں ہوتی۔ یہ خطرہ دل کو غیر کی جانب متوجہ نہیں ہونے دیتا۔

خلافت: شیخ جب مرید میں دوسروں کو تعلیم دینے کی استعداد دیکھ لیتا ہے تو اسے خلافت عطا فرماتا ہے۔ خلافت کی سات مندرجہ ذیل انواع آج کل مروّج ہیں۔ جن میں سے بعض مقبول ہیں۔ اور بعض نامقبول ہیں:

(۱) **اصالۃً:** جب کوئی بزرگ خُدا کے حکم سے کسی شخص کو اپنا خلیفہ اور جانشین بناتا ہے تو یہ اعلیٰ درجہ کی اور اصلی خلافت قرار دی جاتی ہے۔ مثلاً صاحب سیر الاولیا تحریر فرماتے ہیں کہ حضرت شیخ فرید الدین گنج شکرؒ قصد فرما رہے تھے کہ اپنے کسی مرید کو خلافت عطا فرما کر ولایتِ ہند اس کے سپرد فرمائی جائے کہ غیب سے ندا آئی کہ "نظام الدین

بدایونی آرہا ہے۔ ریاست میں ہے۔ خلافت کے قابل وہ ہے۔ اُسے خلافت دو۔" جب حضرت سلطان المشائخؒ باباصاحبؒ کے حضور میں پہنچے تو امرِ الٰہی سے انہیں خلافت اور ہندوستان کی ولایت مرحمت فرمائی گئی۔ باباصاحبؒ خلاو ملا میں اکثر اوقات فرمایا کرتے تھے کہ بابا نظام الدینؒ بظاہر میرے خلیفہ ہیں مگر بہ باطن وہ باری تعالیٰ کے خلیفہ اور حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے نائب ہیں۔ اس قسم کی خلافت کو خلافتِ الٰہی بھی کہتے ہیں۔

(۲) **اجازةً**۔ شیخ اپنے مرید یا رشتہ دار یا کسی اجنبی شخص کو اس میں صلاحیت و استعداد کافی دیکھ کر بہ رضا و رغبت اپنا خلیفہ بناتا ہے۔ اس قسم کی خلافت کو خلافتِ رضائی بھی کہتے ہیں۔

(۳) **اجماعاً**:۔ شیخ جب بغیر اس کے کہ کسی کو خلیفہ یا جانشین بنائے اس عالم سے کوچ کر جاتا ہے تو رسم پڑ گئی ہے کہ لوگ مجتمع ہو کر اس کے کسی مرید یا وارث کو اس کا خلیفہ یا جانشین بنا کر اسے سجادہ پر بٹھا دیتے ہیں۔ مشائخین کے نزدیک یہ خلافت درست و معتبر نہیں اور اس قسم کی خلافت کو خلافتِ افتراقی بھی کہتے ہیں۔

(۴) **وراثةً**:۔ جب شیخ کسی کو خلیفہ یا جانشین قرار دیے بغیر اس جہاں سے گذر جائے اور اس کا کوئی عزیز یا وارث جو اس منصب کی صلاحیت رکھتا ہو اپنی رائے سے سجادہ پر بیٹھ کر اپنے آپ کو جانشین و خلیفہ قرار دے لے۔ اس نوعیت کی خلافت کو بھی مشائخین منظور نہیں فرماتے تاوقتیکہ اس کا اطمینان نہ ہو جائے کہ شیخ کے باطنی اشارے سے یہ جانشینی عمل میں آئی ہے۔ کیونکہ صوفیاء کے نزدیک باطنی اشارات جائز اور قابلِ عمل ہیں مگر ان کی تصدیق دوسروں کے لیے ذرا دشوار ہے۔

(۵) **حکماً**:۔ شیخ کے وصال کے بعد جانشینی کا جھگڑا پیدا ہو اور باہمی مناقشہ کا نتیجہ یہ ہو کہ معاملہ حکامِ وقت تک پہنچے اور عدالت سے ایک جانشین مقرر کیا جائے اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ [۱] کی رو سے اگر حکامِ وقت مِنْکُمْ کے

[۱] النساء ۴:۵۹

تحت میں آتے ہوں تو یہ جانشینی جائز ہوگی ورنہ مشائخین کے نزدیک معتبر نہیں۔

(۶) **تکلیفاً:** ۔مرید پیر سے بہ کوشش اور دوسروں کی سفارش وغیرہ کی قوت سے بہ تکلّف خلافت حاصل کرے تو اس قسم کی خلافت کی بھی کوئی وقعت نہیں۔

(۷) **اویسیاً:** ۔کسی شخص کو ایک ایسے بزرگ کی رُوحانیت سے جو اس عالم سے کوچ فرما چکے ہوں تربیت حاصل ہوئی ہو اور خلافت بھی عطا ہوئی ہو۔ بقول صاحبِ اقتباس الانوار متقدمین نے اس نوعیت کی خلافت کو تسلیم فرمایا ہے۔ مگر متاخرین اسے مستند نہیں قرار دیتے اور فرماتے ہیں کہ تاوقتیکہ کسی شیخِ کامل و مکمل سے اس عالم میں ارتباط و اجازت حاصل نہ ہو سلسلہ جاری نہیں ہوتا۔

محققین نے فرمایا ہے کہ جب مرید فنافی الرسُول اور جبروت تک پہنچ جاوے تو اُسے خلافت دے دینا جائز ہو جاتا ہے گو واجب نہیں ہوتا۔ واجب اُس وقت ہوتا ہے جب مرید شہودِ ذات تک پہنچے۔ واصلِ ملکوت کو بھی بعض حضرات خلافت عطا فرما دینا جائز رکھتے ہیں۔ بعض کے نزدیک جب مرید میں خطرۂ شیطانی اور خطرۂ رحمانی میں تمیز کرنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے تو اسے خلافت دے دینا جائز ہے۔ بعض کے نزدیک جب شیخ مرید میں معاملہ نیک دیکھے تو اُسے خلافت دے دے، لیکن جب شیخ حق تعالیٰ کی جانب سے یا جنابِ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے، یا اپنے پیر کی جانب سے، کسی کو خلافت دینے پر مامور کر دیا جائے تو اُسے خلافت کا دینا واجب ہو جاتا ہے۔

اجازت کی بھی دو اقسام ہیں۔ ایک (۱) اجازتِ مطلقہ دوسری (۲) اجازتِ نیابتی۔

(۱) اجازتِ مطلقہ مستقل اجازت ہے جس کی رُو سے خلیفہ شیخ کا قائم مقام ہو جاتا ہے بطریق اصل کے اور خلقِ خُدا کی ہدایت میں مصروف ہو جاتا ہے۔ اور مریدوں کو اپنے نام کا شجرہ دیتا ہے۔

(۲) اجازت نیابتی میں مجاز اپنے شیخ کے حکم سے بطریقِ سفارت اور بر سبیلِ نیابت لوگوں سے اپنے ہاتھ پر بیعت لیتا ہے اور انہیں اپنے شیخ کا مرید بناتا ہے۔ اس طور پر بیعت

کرنے والے مجاز کے نہیں بلکہ اُس کے شیخ کے مرید ہوتے ہیں اور شجرہ اُن کو شیخ ہی کے نام کا دیا جاتا ہے۔

بعض مشائخین کے نزدیک خلافت کی دو قسمیں ہیں:۔(۱) صغریٰ اور (۲) کبریٰ:

(۱) خلافتِ صغریٰ وہ ہے جو شیخ اپنے مرید کی محنت اور ریاضت دیکھ کر اس کے ساتھ حسنِ ظن قائم کرتا ہے اور اپنی نظر میں اس کا معاملہ نیک پا کر اسے خلافت سے مشرف فرماتا ہے۔ اپنا لباس اتار کر اسے بطور خرقہ کے مرحمت فرماتا ہے اور اس کے لیے کوئی شہر یا قصبہ یا کوئی اور مناسب مقام متعین فرما دیتا ہے کہ وہاں رہ کر ارشاد و تکمیلِ طالبانِ حق میں مصروف رہے۔

(۲) خلافتِ کبریٰ اسے کہتے ہیں کہ جب شیخ کے دل پر بار بار الہامِ حق وارد ہو کہ فلاں شخص کو خلافت دی جائے اور شیخ اس خطرے کو دل سے مٹا نہ سکے اور اس کی تعمیل پر مجبور ہو جائے۔ یہی خلافتِ اصلی ہے۔ اسے نیابتِ مطلقہ بھی کہتے ہیں۔ اور سجادگی بھی۔ یہ شیخ کے حال، اور اس کے راز، اور اس کے سجادہ کا وارث اور اُس کے جُملہ تبرکات کا مستحق اور اُس کا قائم مقام ہوتا ہے۔

خلوت: انقطاع از ماسویٰ، تبتّل الی اللہ، خلوت کی اصل یہ ہے کہ بندہ کو حق تعالیٰ کے ساتھ جو نسبتِ راز و نیاز حاصل ہے اُس میں کسی دوسرے کو شریک نہ کیا جائے۔ یہ مقصد جن جن صورتوں سے حاصل ہو وہ سب خلوت کے تحت میں ہیں ؎

غیر را از خانہ بیروں کن درآ با حق نشیں
رازِ خود با حق بگوی و روئے غیرِ حق مبیں

خلوت دَر انجمن: بظاہر مخلوق کے ساتھ اور بہ باطن حق تعالیٰ کے ساتھ رہنا ؎

از دروں شو آشنا و از بروں بیگانہ وش
ایں چنیں زیبا روش کم می بود اندر جہاں

حق تعالیٰ ایسے ہی حضرات کی شان میں فرماتا ہے:

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ...... (النور۲۴:۳۷)

"وہ مرد کہ نہیں غافل کرتی ان کو تجارت نہ دوکانداری اللہ تعالیٰ کی یاد سے۔"

خلاء و ملاء: خلا: عالم تنزیہ و هویّت محضہ۔

ملا:۔ عالمِ تشبیہ۔

خلعِ بدن: ایک حالت ہے جس میں رُوح صورتِ مثالی کے ساتھ نکل کر عالمِ بالا کی سیر کرتی ہے اور جسم کو کپڑے کی طرح اتار کر الگ ڈال دیتی ہے۔ یہ جبروت کی ابتدائی حالتوں میں ایک حالت ہے۔

خلّت: حق تعالیٰ کا بندہ کا دوست ہو جانا اس طرح پر کہ اُس کے اسماء و صفات کے آثار بندہ میں پوری طرح ظاہر ہو جاویں۔ حتیٰ کہ جُملہ اشیاء اس بندہ کے لفظ کُنْ سے متاثر ہونے لگیں۔ جس طرح کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی آواز پر مُردہ پرندزندہ ہو گئے تھے۔

خَمّار: بادہ فروش، شیخ، مرشد، پیر۔

خانۂ خمار: خرابات۔ مقامِ وحدت کو بھی کہہ دیتے ہیں۔

خُمار: محبّ و محبوب کے درمیان حجاباتِ عزت کا آ جانا، رُخِ وحدت پر پردہائے کثرت کا نمودار ہو جانا، مقامِ تلوین میں ہونا، مقامِ وصول سے رجعت بطریقِ قہر نہ کہ بطریقِ انقطاع، حالتِ بیم جو بعد و حرمان سے پیدا ہو۔

خُم: جائے وقوف۔

خمخانہ: عالمِ غیب و شہادت۔ کیونکہ یہ اسماء و صفات کے ظہور کا عالم ہے۔ اور مستی اور اُچھل کود اسماء و صفات ہی میں ہوتی ہے نہ کہ ذات میں جہاں بے رنگی و بے کیفی ہے گو ذات کی بیرنگی و بے کیفی اسماء و صفات کی مستیوں سے زیادہ پُر لطف ہے۔ قلب بھی خمخانہ ہے جہاں تجلیات کا ورود ہوتا رہتا ہے۔

خنّاس:۔ دل میں وسواس پیدا کرنے والا شیطان، دل میں دو دروازے ہیں۔ ایک اوپر ایک نیچے۔ اوپر کا دروازہ جسم سے متصل ہے اور نیچے کا رُوح سے۔ خنّاس ان دو دروازوں کے

اردگرد مکڑی کا سا جالا بن کر قابو پاتا ہے اور خطرات و وساوسِ باطلہ کو دل میں پھونکتا رہتا ہے۔ خناس کی صورت اژدہے کے مانند ہوتی ہے۔ اُس کی دم پر زہریلے کانٹے ہوتے ہیں جن سے وہ دل کو مسموم کرتا رہتا ہے اور دل میں سیاہی پیدا کر دیا کرتا ہے۔ طعامِ ناجائز اور لقمۂ مشکوک سے، اور غفلت سے، اور عبادت میں کاہلی، بے رغبتی اور بے توجہی سے خناس فربہ ہوتا ہے اور ضرر رسانی اُس کی بڑھ جاتی ہے۔ توبہ و استغفار، اور پاس انفاس، اور ذکر و فکر و مراقبہ سے وہ ضعیف ہو جاتا ہے اور دل میں صفائی اور نورانیت پیدا ہونے لگتی ہے۔ حبسِ دم کی حرارت سے بھی دل کی چربی پگھلنے لگتی ہے اور خناس مضمحل ہو جاتا ہے اور اس طرح کا حبسِ دم تصفیۂ قلب کا ذریعہ بن جاتا ہے۔

خورشیدِ عیانی: تجلّیِ ذاتِ احدی۔

خواب: عالَمِ بشریت میں فنائے اختیاری۔ ہستیِ مجازی (دیکھو رویائے صادقہ صفحہ ۲۲۲)

خیال: وہ نکتۂ ابتدائی جس سے سلوک کی ابتداء ہوتی ہے۔ دراصل اسی پر سلوک کی انتہا بھی ہے۔ یہی تمام عوالم کا ہیولیٰ اور عوالم کی رُوح کی زندگی ہے۔ جب اُس اعتقاد کا محل جس میں اللہ سبحانہٗ تعالیٰ ظاہر ہوتا ہے محض خیال ہے اور خیال ہی میں اللہ تعالیٰ کا کامل طور پر ظہور ہوا ہے تو یقیناً خیال ہی تمام عوالم کی اصل ہے۔ اور خیال دراصل ایک نیند ہے۔ حدیثِ نبوی ہے کہ سب لوگ سو رہے ہیں۔ جب وہ مر جاتے ہیں تب جاگتے ہیں۔ یعنی وہ حقائق جن پر کہ وہ دُنیا میں تھے مرنے کے بعد ان پر ظاہر ہوتے ہیں۔ ہر گروہ ہر عالم میں کسی خیال کے اندر مقیّد ہے۔ اہلِ دُنیا اپنی معاش کے خیال میں ہیں۔ اہلِ جنت و نار نعمت و عذاب میں مشغول ہیں۔ یہ لوگ دراصل سو رہے ہیں۔ جو شخص اللہ کے ساتھ حاضر ہے وہ جاگتا ہے۔ جس قدر اس کو خُدا کے ساتھ حضور ہے اسی قدر اس کی بیداری ہے۔ مثلاً اہلِ برزخ سو رہے ہیں مگر اُن کا سونا اہلِ دُنیا کے سونے سے کم ہے۔ سونا عالمِ خیال میں رہنے کا نام ہے۔ بجز اہلِ حق کے کوئی بیدار نہیں۔ اگرچہ خیال کا مقام سب کے لیے بالذات ایک ہے لیکن اہلِ دُنیا کا خیال قابلِ اعتبار نہیں۔ کیونکہ اُن کے خیال کا خزانہ امورِ عادیہ اور مطلوباتِ جسدیہ کی وجہ سے خراب ہو جاتا ہے اور صفائے رُوحی اس سے منقطع ہو جاتی ہے۔

د

دائر الاسباب: دُنیا، عالمِ ناسوت، عالمِ صورت جو کہ محل ہے ظہورِ حکمت کا اور بدیں وجہ اس میں امور تدریجی طور پر واقع ہوتے ہیں کیونکہ حکمت کا اظہار مدارج کی مختلف نمائیوں پر موقوف ہے۔ برعکس قدرت کے جس کا محل ظہورِ عالمِ معانی ہے۔ جہاں امور دفعی طور پر واقع ہوتے ہیں۔

داعی اِلی اللہ: دُنیا اور رجوع اِلی اللہ کے درمیان یہ ایک برزخ ہے جو مومن اور کافر سب پر وارد ہوتا ہے۔ ہر شخص پر کسی نہ کسی وقت ایک حالت طاری ہوتی ہے۔ جس میں ذاتِ الٰہی کی جانب اُسے میلان پیدا ہوتا ہے۔ ایسے وقت کو غنیمت جان کر ہمت سے کام لیا جاوے تو اس حالت کی کثرت اور اس میں قوت پیدا ہوتی ہے۔ ورنہ یہ واردات ضائع ہو جاتی ہے اور اس قسم کی کیفیات کا ورود قلبِ انسانی سے مسدود ہو جاتا ہے۔

دام: کششِ عشق۔

وادار: باسطی صفت۔

دُر: مکاشفات و اسرار و اشاراتِ الٰہی۔ مادّی ہوں خواہ غیر مادّی۔ محسوس ہوں خواہ معقول جو کہ حقائق و معارف پر مطلع کریں۔

دُرّہ بیضاء: عقلِ اوّل۔

دلِ باختن: احوالِ گزشتہ فراموش کر دینا اور نظرِ باطنی کو ان سے ہٹا لینا۔

درخت: شجرۂ جامعیت یعنی حقیقتِ اِنسانِ کامل جو کہ مجلاّ ہے تجلّیِ ذات وصفاتِ ربانی کا۔

شیخِ کامل کے آبِ ارشاد اور مریدِ فرمانبردار کی خاکِ استعداد سے تخمِ حقیقت ایک بار آور درخت کی صورت اختیار کر لیتا ہے جس کی شاخیں ہفت افلاکِ صفاتِ ذاتیہ سے تجاوز کر کے اطلاقِ ذاتی کی بلندی تک پہنچتی ہیں۔ درخت تخم سے شروع ہوتا ہے۔ جب تخم ظاہر تھا تو حقیقتِ شجر اس میں مخفی تھی۔ اب تخم مخفی ہوا تو شجر ظاہر ہوا۔ جب شجر کا ظہور ہوا تو حقیقتِ تخم اس میں پوشیدہ ہوئی۔ شبہ ہو تو قلم لگا کر دیکھ لو۔ اِنسان اس درخت کا پھل ہے۔ اس پھل میں وہی تخم موجود ہے۔ جس سے اس درخت کی ابتداء ہوئی۔ هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ۔ (الحدید ۵۷: ۳)

دُردی: جاذبۂ حقیقیِ ذاتی۔

درویش: جو از روئے حال کے اپنی خودی سے فنا ہو کر اور کشتۂ انوارِ تجلّی ہونے کے بعد بقاء بالحق حاصل کر کے مستغنی عنِ الغیر ہو گیا ہو۔

دریا و ساحل: ہستیِ وجود کو عموماً دریا سے تشبیہ دی جاتی ہے۔ اور نطق اس دریائے ہستی وجود کا ساحل ہے۔ نطق کے دو معنی ہیں۔ ایک تو ادراکِ کلیات۔ دُوسرے تکلّم۔

جس طرح دریا میں صدف ہوا کرتے ہیں اس دریائے وجود میں بھی صدف پائے جاتے ہیں جو حروف و الفاظ ہیں۔ جس طرح صدف کے اندر سے جواہرات یا موتی نکلتے ہیں صدفِ حروف و الفاظ کے اندر سے بھی دانشِ دل نکلتی ہے۔ اور دانشِ دل عبارت ہے حقائقِ اشیاء و معارفِ الٰہی کی آگاہی سے۔ دریائے ہستی کی امواج نفسِ اِنسانی کی صورت میں حقائق و معارف و علوم یقینیہ کے دُرِّ شہوار بکثرت ساحلِ نطق پر پھیلا دیتی ہیں۔ یہ دُرِّ شہوار ملفوظاتِ کاملین اور نصوصِ قرآنی اور اخبارِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہیں۔ اس قسم کی ہزاروں امواج ہر لحظہ بلند ہوتی رہتی ہیں۔ مگر باوجود ان کثرتِ تجلیات کے بحرِ ہستی میں سے ایک قطرہ بھی کم نہیں ہوتا۔

علم و ادراک بمنزلہ مغز کے ہے جس پر صوت و حروف کا غلاف بمنزلہ پوست کے

ہوتا ہے۔

دریائے ہستی کا ساحل بدنِ انسانی ہے کیونکہ نطق بھی بدنِ انسانی ہی کی ایک صورت ہے۔ اس لیے ساحلِ دریائے ہستی فی الحقیقت تعیّنِ جامعۂ انسانی ہے جو کہ مشتمل ہے ظاہر و باطن پر۔

مثل معمولی دریاؤں کے اس دریا کے بھی بخارات ہوتے ہیں۔ جو کہ حُبِّ ظہور و اظہار سے اُٹھتے ہیں۔ اسمائے الٰہی کی بارش زمینِ استعدادِ انسانی پر برستی ہے۔ اس دریائے عظیم کے غوّاص عقل و خرد ہیں اور غوّاصی تدبر و فکر ہے جس میں غواص علی الدوام رہتے ہیں۔ اور علومِ معارفِ یقینیہ کے بے شمار جواہر اپنی گلیمِ استعداد میں سمیٹ کر دریائے ہستی سے ساحلِ نطق پر لاتے ہیں۔

دلِ انسانی بلحاظ جامعیتِ علمِ اسماء کے صورتِ جمعیتِ الٰہیہ ہے اور مانند ایک ظرفِ محیط کے ہے جو مثل قطرہائے بارانِ کے جُملہ اسماء کے بارانِ فیض کو اپنے میں لیے ہوئے ہے اور مرکزیت کی جہت سے مانند قعرِ دریا ہے۔ صوت و حروف ان علومِ دل کے صدف ہیں، اور غلاف ہیں اُن معانی پر جوان چھلکوں کے اندر پرورش پاتے ہیں۔ علمِ لغت و صرف و نحو، الفاظ سے متعلق ہیں۔ اور الفاظ حروف سے مرکب ہیں اور حروف پوست ہیں۔ چنانچہ یہ علوم یعنی لغت و صرف و نحو پوست کے تحت میں ہیں، اور تمام عمر سطحی علوم میں مقید رہنا گویا دکانِ پوستِ خشک ہی میں عمر کا برباد کرنا ہے۔ پوست توڑے بغیر مغز تک رسائی محال ہے اور پوست توڑنے کے یہ معنی ہیں کہ تمام عُمر اُس میں مقید نہ رہے بلکہ اُسے منتہائے اصلی پر پہنچنے کا وسیلہ بنائے۔

یہ سچ ہے کہ مغز کی کمالِ پختگی پوست ہی کے واسطے سے ہوتی ہے۔ منتہائے اصلی تک رسائی معرفت کے وسیلہ سے ہوتی ہے اور معرفتِ حقیقی عبادت سے حاصل ہوتی ہے۔ عبادت موقوف ہے علمِ دین پر۔ علمِ دین حاصل ہوتا ہے تفسیر و حدیث سے، جن کا شمار علومِ ظاہر میں ہے۔ اور یہ علومِ ظاہر لغت و اشتقاق و صرف و نحو کی مدد سے حاصل ہوتے ہیں۔ عالِم

علومِ دین کو دُنیا و آخرت میں بلاشبہ ایک تقدم بھی حاصل ہے۔ دُنیا میں تو اس لحاظ سے کہ عبادات و معاملات کے مسائل دریافت کرنے میں لوگ اُس کے محتاج ہوتے ہیں۔ اور آخرت میں اس لحاظ سے کہ اُس کا علم بشرطیکہ عمل بھی اُس کے مطابق ہو موجبِ درجات ہوتا ہے۔ مگر حال کو بہرصورت قال پر فضیلت ہے۔ علم قال ہے اور اُس کا مقصد یہ ہے کہ اعمال صحت کے ساتھ انجام پاویں۔ عمل بدنی چیز ہے۔ اور حال قلبی۔ صحتِ اعمالِ بدنی کا نتیجہ صحتِ احوالِ قلبی ہے۔ احوال و کیفیاتِ قلبی عبارت ہیں اُس مکاشفہ سے جو سالک کو علم الیقین سے عین الیقین، اور عین الیقین سے حق الیقین کی جانب لے جاتا ہے تو گویا جب مرتبۂ یقین پر پہنچتا ہے تب سالک کی منزل شروع ہوتی ہے اور حق الیقین پر آ کر ختم ہوتی ہے۔ علم عمل کی صورت کو صحیح اور درست کرتا ہے اور حال اُس عمل میں جان ڈال دیتا ہے۔ مگر علم سے یہاں وہی علم مراد ہے جو وسیلۂ قربِ حق ہے۔ کیونکہ وہ علم جو وسیلۂ جاہ و منصب ہو صورت کے اعتبار سے علم ہے مگر معنی کے اعتبار سے علم نہیں ۔

علم نبود غیرِ علمِ عاشقی ۔۔۔ مابقی تلبیسِ ابلیسِ شقی

(بہاءالدین آملی)

وہ علم جو کہ اخلاقِ ذمیمہ کی آلائش سے نفس کو پاک کرنے کا سبب و وسیلہ بنتا ہے اُس دل میں نہیں آتا جو حُبِّ دُنیا کا مسکن اور ماسوٰی کی قیام گاہ ہو۔ جس گھر میں حرصِ دُنیا کا کتا اور ماسوٰی کی تصویریں ہوں وہاں عالمِ قدس کا فرشتہ اُس وقت تک نہیں آتا جب تک اُسے اِن موانعات سے پاک نہ کر دیا جاوے۔ تاوقتیکہ تختۂ دل کو جو کہ انفس میں لوحِ محفوظِ آفاقی کے مشابہ ہے ذِکر و فکر کے پانی سے دھویا نہ جائے اور خصائلِ ذمیمہ اور نقوشِ اوہامِ باطلہ اور خیالاتِ فاسدہ کے کوڑے کرکٹ سے اُسے صاف نہ کر دیا جائے اور عالمِ قدس کے ساتھ اُس میں مناسبت نہ پیدا کی جائے، ارواحِ مطہرہ مقدسہ یعنی علومِ حقائق کی صورتیں جو ملائکہ کے نام سے موسوم ہیں خانۂ دل میں داخل نہ ہوں گی۔ تصفیۂ قلب کی اِس منزل کے طے کرنے کے بعد اِنسان ملائکہ سے علم لدنی حاصل کرتا ہے اور اپنے نفس کی کتاب سے جو کہ جامعِ جمیع کتبِ الٰہی

ہے، آیاتِ اسماء و صفات پڑھتا ہے اور کتابِ انفسی کے اجمال کی تفصیل کا مشاہدہ آفاق میں باعتبار تعینات خارجی کے کرتا ہے۔

دَست: صفتِ قدرت۔ تجلیاتِ صفات

دستگاہ: جمیع صفاتِ کمال کا حصول اور اُن پر قدرت۔

دف: اس سے بعض وقت اشارہ طلبِ مطلوب کی جانب ہوتا ہے۔

دلال: اضطراب و قلق جو عائتِ عشق و ذوق میں جلوۂ محبوب کے لیے باطنِ سالک میں پیدا ہوتا ہے۔

دلبری۔ دلداری: دلبری میں صفتِ خالقی کا اظہار ہوتا ہے اور اندوہ و مشقت میں ڈالنے والے نتائج پیدا ہوتے ہیں۔

دلداری میں صفتِ باسطی کا اظہار ہوتا ہے اور نتائج بسط و کشود و فرحت و انبساط کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں۔

دلقِ دہ توی: مجموعۂ حواسِ ظاہری و باطنی۔

دلکشائی: صفتِ فتاحی کو کام میں لا کر دلِ سالک میں اُنس پیدا کرنا۔

دوری: کیفیاتِ عالم کی خصوصیات سے آگاہی۔ تفرقہ اور تفرقہ کی باریکیوں سے باخبری۔

دوزخ: تجلیِ جلال۔ احکامِ کثرت، صفاتِ نفسانی۔

دوش: ازل، عالمِ غیب، حق تعالیٰ کی کبریائی، محلِ تکثرِ اسماء۔

دِہ۔ دیہ: وجودِ مستعار۔

دہن: صفتِ متکلمی۔ سرِ مخفی جس کا ادراک محال ہے۔ مولانا جامیؒ فرماتے ہیں ؎

آں دہاں را سِرِّ غیبُ الغیب داں کز شرحِ آں
ہم اشارت ماندہ عاجز ہم عبارت قاصر است

مرزا مظہر جانِ جاناںؒ فرماتے ہیں ؎

کارسازانِ ازل نیستی و ہستی را
باہم آمیختہ او را دہنے ساختہ اند

دُنیا: صوفیائے کرام کے نزدیک حق تعالیٰ سے غفلت کا نام دُنیا ہے۔ جیسا کہ مولانا رومؒ فرماتے ہیں ؎

چیست دُنیا از خُدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

یہی ان حضرات کے نزدیک مذموم دُنیا ہے اور جب دُنیا کی تذلیل وتحقیر کی جاتی ہے تو اس سے اسی نوع کی دُنیا مراد ہوتی ہے۔ اسی نوع کے دُنیا داروں کے متعلق حضرت مولانا فرماتے ہیں ؎

اہل دُنیا کافرانِ مطلق اند
روز و شب در زق زق و در بق بق اند

حق تعالیٰ فرماتا ہے:

اِعْلَمُوْٓا اَنَّمَا الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا لَعِبٌ وَّلَھْوٌ وَّزِیْنَۃٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَیْنَکُمْ وَتَکَاثُرٌ فِی الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ کَمَثَلِ غَیْثٍ اَعْجَبَ الْکُفَّارَ نَبَاتُہٗ ثُمَّ یَھِیْجُ فَتَرٰىہُ مُصْفَرًّا ثُمَّ یَکُوْنُ حُطَامًا وَفِی الْاٰخِرَۃِ عَذَابٌ شَدِیْدٌ وَّمَغْفِرَۃٌ مِّنَ اللّٰہِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ (الحدید۵۷:۲۰)

”جان لو یہ کہ زندگانی دُنیا کا کھیل ہے اور دل بہلاوا، اور بناؤ سنگار اور آپس میں شیخی بازی اور زیادتی کرنی بیچ اموال و اولاد کے۔ (مثال اس کی ہے) مانند مینہ کے کہ خوش معلوم ہوتا ہے کھیتی کرنے والوں کو اُگنا اس کا۔ پھر وہ (کھیتی) زور پکڑتی ہے پھر دیکھتا ہے تو اُس کو کہ زرد پڑ جاتی ہے۔ پھر ریزہ ریزہ ہو جاتی ہے (یہ انجام اہلِ دُنیا کا تو دُنیا ہی میں ہو گیا) اور بیچ آخرت کے عذاب ہے سخت۔ اور (برائے مومنین اور اہلِ آخرت کے) بخشش ہے اللہ کی طرف سے اور رضامندی۔ اور نہیں زندگانیِ دُنیا مگر دھوکا دینے والی پونجی۔“

عام طور پر تو مرنے سے پہلے کی زندگی کو دُنیا کی زندگی اور حیات بعد الموت کو آخرت کی

زندگی کہتے ہیں۔ قبر سے اِس طرف دُنیا اور اُس طرف آخرت ہے۔ مگر دُنیا کی وہ زندگی جو آخرت کی اصلاح میں صرف ہو حقیقتاً دُنیا کی زندگی نہیں بلکہ پیش خیمۂ آخرت ہے۔ دُنیا کی وہ زندگی جس میں اپنی پوری قوتیں اور توجہات حصولِ دُنیا ہی کے لیے وقف کر دی جائیں اور عاقبت کو بالکل فراموش کر دیا جائے اور خُدا کی یاد کو دل سے نکال دیا جائے۔ البتہ وہ مذموم اور مبتذل زندگی ہوگی جو صرف دُنیا ہی کے اغراض و مقاصد میں مقید ہے اور ہر لحاظ سے مستحقِ تحقیر و مذمت ہے۔

ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو دُنیا اصل ہے اور آخرت اُس کی فرع۔ کیونکہ جو عمل دُنیا میں صادر ہوتا ہے بطور اصل کے ہے اور جو نتیجہ آخرت میں مترتب ہوگا وہ اس کی فرع ہے۔ نتیجہ مقدمہ کی فرع ہوتا ہے۔ ایجاد میں بھی دُنیا آخرت سے پہلے ہے۔ لیکن آخرت کی لذتیں اور کرامتیں دُنیا کی لذتوں اور کرامتوں سے بہت بڑھی ہوئی ہیں۔ اور بہت زیادہ قوی ہیں کیونکہ آخرت میں قبولیت و ارادت کے لیے رُوح زیادہ فارغ ہوتی ہے بہ نسبت دُنیا کے جہاں جسم بوجہ اپنی کثافت کے رُوح کو یہ فراغت حاصل نہیں ہونے دیتا اور رُوح کسی موافق یا ناموافق، مناسب یا نامناسب۔ مفید یا مضر چیز کو پوری طرح نہیں قبول کرنے پاتی۔ چنانچہ دُنیا میں رُوح دُنیا کی لذتوں سے بھی بہت ہی تھوڑا سا حصہ حاصل کرتی ہے۔ مثلاً ایک شخص لذیذ کھانا کھاتے وقت فرض کرو کہ فارغ البال نہیں بلکہ کسی قسم کی تکلیف میں مبتلا ہے یا کسی پریشان کن خیال میں اُلجھا ہوا ہے تو وہ شخص اس کھانے سے وہ لذت حاصل نہ کر سکے گا جو ایک فارغ البال شخص کر سکتا ہے۔ کم از کم لذاتِ دُنیا کے عارضی ہونے کا خیال اور ان کے بہت جلد فنا ہو جانے کا یقین ہی ان لذتوں میں تلخی پیدا کر دینے کے لیے کافی ہے۔ چنانچہ اس لحاظ سے آخرت کو دُنیا پر شرف حاصل ہے اگرچہ دُنیا آخرت کی اصل ہی کیوں نہ ہو۔ بیٹے کا باپ سے اشرف ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔ پھل درخت سے اشرف ہوتا ہے۔ معانی الفاظ سے اعلیٰ و اشرف ہوتے ہیں۔ گو معانی الفاظ کا نتیجہ اور ان کی فرع ہی کیوں نہ ہوں۔ لطائف کثائف سے بلاشبہ اشرف ہیں۔ آخرت دار العزت اور دار المقدرت ہے اور دُنیا دار الذلت اور دار العجز۔ آخرت میں

بخشش بے حساب ہوتی ہے اور دُنیا میں حساب سے۔

دیر: خرابات، عالمِ معانی، باطنِ عارف، عالمِ اِنسانی، عالمِ حیرت۔ اسے کلیسا بھی کہتے ہیں۔

دیوانہ: صوفیوں میں دیوانہ وہ کہلاتا ہے جو خودی سے بیگانہ ہو گیا ہو اور طلبِ حق میں سرگشتہ و حیران رہتا ہو۔

ذ

ذات: وجودِ مطلق اس طور پر کہ تمام اعتبارات اور اضافات اور نسبتیں اور وجوہات ساقط کر دیے جائیں۔

ذکر: اللہ کی یاد، یادِ الٰہی میں جمیع غیر اللہ کو دل سے فراموش کر کے حضورِ قلب کے ساتھ قرب و معیتِ حق تعالیٰ کا انکشاف حاصل رکھنے کی کوشش کو ذِکر کہتے ہیں۔ چنانچہ ہر وہ چیز جس کے توسل سے یادِ حق ہو خواہ اسم ہو یا رسم، فعل ہو یا جسم، کلمہ ہو یا نماز، یا تلاوتِ قرآن، یا درود شریف یا ادعیہ، یا کیفیات، یا کوئی اور چیز جس سے مطلوب کی یاد ہو اور طالب و مطلوب میں رابطہ پیدا ہو یا بڑھے اصطلاحِ تصوّف میں ذِکر کے نام سے موسوم ہے۔ چنانچہ صوفی کے جُملہ افعال و اقوال و احوال جو کہ یادِ حق سے خالی نہیں رہتے اذکار ہیں۔ ذکر کا کمال یہ ہے کہ ذاکر و مذکور کے درمیان سے جُملہ حجابات اٹھ جاویں۔

ذکر و اذکار کی بے شُمار اقسام ہیں۔ جن کی تفصیل کے لیے سلوک و اذکار کی کتابوں کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔ مگر مفید طریقۂ ذکر وہی ہوتا ہے جو شیخ مرید کی مناسبت سے اُسے تعلیم فرماتا ہے۔ کتابوں سے اذکار و مشاغل اخذ کر کے اپنے طور پر انہیں کرنا بسا اوقات مضر ثابت ہوتا ہے۔

چند اقسام کے اذکار کی اجمالی تشریح ذیل میں درج کی جاتی ہے:

ذِکرِ لسانی: جو ذکر زبان سے کیا جائے۔ اُسے ذِکرِ ناسوتی بھی کہتے ہیں۔

ذِکرِ قلبی : جو ذکر دل سے کیا جائے۔ اُسے ذِکرِ ملکوتی بھی کہتے ہیں۔

مقصود کا تصوّر دل میں جمانا۔ اسے مراقبہ بھی کہتے ہیں۔

ذکرِ نفسی : تصورِ عقلی سے مقصودِ اصلی کی جانب بڑھنا۔ اسے فکر بھی کہتے ہیں۔

ذکرِ روحی : حق کا بجہتِ اسماء و صفات مشاہدہ کرنا۔ اسے ذِکرِ جبروتی اور مشاہدہ بھی کہتے ہیں۔

ذکرِ لاھوتی : انوارِ تجلیاتِ ذاتِ بے جہت و بے مثل و بے مثال کا قلبِ سالک پر چمکنا۔ اسے ذِکرِ سِری اور معائنہ بھی کہتے ہیں۔

ذکر نفی اثبات : کلمۂ طیبہ لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہُ کا ذکر کرنا۔

ذکرِ اسم ذات : اللّٰہُ کا ذکر۔

ذکرِ ملکوتی: اِلَّا اللّٰہ کا ذکر۔

ذکرِ جبروتی : اللّٰہُ کا ذکر۔

ذکرِ لاہوتی : ھُوْ ھُوْ کا ذکر۔

ذکرِ مریضہ : مثل بیمار کے کراہنے کے آواز نکالنا بوقتِ ذکر۔ حضراتِ سہروردیہ کی تعلیم بیشتر اسی طرح ذکر کرنے کی ہوتی ہے۔

ذکرِ محزونہ : غمناک آواز میں ذکر کرنا۔ حضراتِ قادریہ کی یہ خصوصیت ہے۔

ذکرِ عشقیہ : ذوق و شوق کے غلبہ کی آواز میں ذکر کرنا۔ یہ حضراتِ چشتیہ کی خصوصیت ہے۔

ذکرِ رابطہ : رابطۂ شیخ کو قائم رکھنا حاضر و غائب۔ حضور میں رعایتِ ادب اور رضائے خاطر کے ساتھ، اور غیبت میں نگہداشتِ تصوُّر کے ساتھ۔

ذوق: وہ مستی جو عاشق میں شرابِ عشق پینے کے بعد پیدا ہوتی ہے، اور وہ شوق جو کلامِ محبوب

سن کر اس میں بھڑکتا ہے۔ اور وہ از خود رفتگی جو جمالِ یار کے مشاہدہ سے اس میں پیدا ہوتی ہے۔
اس مستی اور شوق اور از خود رفتگی سے عاشق وجد میں آتا ہے۔ بے خودی اُس پر طاری ہوتی ہے۔
شعور اس سے جاتا رہتا ہے۔ اور بے نامی اور بے نشانی میں محو ہو جاتا ہے۔ مشاہدۂ حق کا پہلا اثر
ذوق ہے اور انتہائی اثر وہ ہے جس کے بیان کی اس قلم میں قدرت نہیں۔

ذوالعین: وہ لوگ ہیں جو ہر چیز کو قائم بحق دیکھتے ہیں۔ بلکہ حق کو محسوس اور خلق کو معقول پاتے ہیں۔ وہ ہر چیز سے قبل خُدا کو پاتے ہیں۔ ان کا مقولہ ہے۔ مَارَاَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَاَیْتُ اللّٰهَ قَبْلَهٗ۔ یہ لوگ صاحبِ شہود ہیں جو حق کو ظاہر اور خلق کو باطن دیکھتے ہیں۔

ذوالعقل: یہ لوگ عکس ہیں ذوالعین کا۔ یہ خلق کو ظاہر اور حق کو باطن دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حق آئینہ ہے خلق کا۔ آئینہ میں جب کوئی چیز نظر آتی ہے تو آئینہ کا اتنا حصہ نظر نہیں آتا بلکہ اس کی جگہ وہ چیز ہی نظر آتی ہے۔ چونکہ حقیقت پردۂ تعیُّنات میں مستتر ہوتی ہے۔ نظر پہلے نقاب ہی پر پڑتی ہے اس کے بعد جا کر کہیں نقاب پوش شاہدِ رعنا کا پتا چلتا ہے ان لوگوں کا مقولہ ہے کہ مَارَاَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَاَیْتُ اللّٰهَ بَعْدَهٗ ۔

ذوالعقل والعین: یہ وہ لوگ ہیں جو حق کو خلق اور خلق کو حق میں دیکھتے ہیں۔ ایک کا شہود انہیں دُوسرے کے شہود سے محتجب نہیں کرتا۔ بلکہ وجود کو وہ ایک وجہ سے حق اور دُوسری وجہ سے خلق دیکھتے ہیں۔ ان کا مقولہ ہے: مَارَاَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَاَیْتُ اللّٰهَ فِیْهِ ۔ یہاں صورِ اعیان بمنزلہٗ جام کے ہیں جس میں چہرۂ معشوق نظر آتا ہے۔ و نیز ان کا مقولہ ہے مَارَاَیْتُ شَیْئًا اِلَّا وَرَاَیْتُ اللّٰهَ مَعَهٗ ۔ یہاں بحکم اتحادِ مظہر و مظہر خارج میں بھی عاشق و معشوق ایک دُوسرے سے امتیاز نہیں رکھتے، اگرچہ عقل ان میں امتیاز کا حکم کرتی ہے۔

ذہاب: مشاہدۂ محبوب کی محویت میں ہر محسوس شے کی حس سے دل کا بے خبر ہو جانا۔

ر

ربوبیت: پرورشِ عالم جو بواسطۂ ظہورِ اسماء عمل میں آوے۔ چونکہ ظہورِ اسماء کا تعلق واحدیت سے ہے۔ ربوبیت کا ظہور بھی واحدیت ہی سے متعلق ہے۔

رجال اللہ: مردانِ خدا۔

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ (النور۲۴:۳۷)

"وہ مردان (خدا) جنہیں تجارت و (خرید و) فروخت اللہ کی یاد سے غافل نہیں کرتی۔"

اولیاء اللہ

ان کا وجود آدم علیہ السلام کے زمانہ سے لے کر نبی آخر الزمان صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے تک اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے لے کر ظہورِ مہدی علیہ السلام اور نزولِ عیسیٰ علیہ السلام تک رہا اور رہے گا۔ قیامِ کائنات کا دارومدار ان پر ہے۔ عبد و ربّ کے درمیان فیض رسانی کا یہ ذریعہ ہوتے ہیں۔ امورِ تکوینی کے انصرام اور تصرّفاتِ کونیہ کی قدرت سے حق تعالیٰ ان کو مشرف فرماتا ہے۔ ان کی برکات سے نزولِ باران اور سرسبزیِ نباتات اور بقائے انواعِ حیوانات اور آبادیٔ شہر و قصبات اور تقلب احوال اور تحوّلِ اقبال و ادبارِ سلاطین اور انقلابِ حالاتِ اغنیاء و مساکین اور ترقی و تنزلِ اصاغر و اکابر اور اجتماع و تفرقِ جنود و عساکر اور رفعِ بلا اور دفعِ وبا وغیرہ امور ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ جس طرح حق تعالیٰ کی حکمتِ بالغہ اس کی

مقتضی ہے کہ آفتاب کو نور عطا فرماتا ہے اور اس آفتاب سے عالم کو روشن کرتا ہے، اسی طرح حق تعالیٰ غیب الغیب ہے ایک نُور ان حضرات پر نازل فرماتا ہے پھر اس نور کو اصلاحِ عالم اور نظامِ بنی آدم کا وسیلہ بناتا ہے۔

یہ حضرات دو اقسام پر منقسم ہیں: (۱) اولیاءِ ظاہرین اور (۲) اولیاءِ مستورین۔

اولیاء ظاہرین کے سپرد خدمت ہدایت خلق ہوتی ہے۔ یہ ظاہر ہوتے ہیں کیونکہ خدمتِ ہدایت ان کو اپنے اظہار پر مجبور کرتی ہے۔

اولیاءِ مستورین کے سپرد انصرامِ امورِ تکوینی ہوتا ہے اور یہ اغیار کی نگاہ سے مستور رہتے ہیں۔ یہ صاحبِ خدمت ہوتے ہیں اور امورِ انتظامی کے انصرام کے لیے ضرورتِ اظہار سے مستغنی ہیں۔ انہیں رجال الغیب اور مردانِ غیب کہتے ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو انبیاء علیہ السلام کے قدم بہ قدم چل کر عالمِ شہادت سے اُس غیب کی جانب منتقل ہو گئے ہیں جسے مستوی الرحمٰن کہتے ہیں۔ وہ نہ پہچانے جاتے ہیں نہ ان کا وصف بیان کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ وہ انسان ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو صرف اپنے ہی ٹھکانوں میں پائے جاتے ہیں۔ عالمِ احساس میں جس انسان کی صورت چاہیں اختیار کر لیتے ہیں۔ لوگوں کو مغیبات کی خبر دیتے ہیں۔ ان میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو تمام عالم میں پھرتے ہیں۔ لوگوں پر ظاہر ہوتے ہیں، پھر غائب ہو جاتے ہیں۔ اُن سے باتیں کرتے ہیں اور اُنہیں جواب دیتے ہیں۔ جنگل، پہاڑ اور نہروں کے کنارے بستے ہیں لیکن اُن میں سے جو قوی تر ہیں شہروں میں بستے ہیں۔ صفاتِ بشری کو اپنے اوپر اوڑھے لپیٹے رہتے ہیں۔ اچھے اچھے مکانوں میں رہتے ہیں۔ بیاہ شادی کرتے ہیں۔ کھاتے ہیں، پیتے ہیں، بیمار پڑتے ہیں، علاج کرتے ہیں۔ اولاد و اسباب، اموال و املاک رکھتے ہیں۔ لوگ اُن سے حسد بھی کرتے ہیں۔ دشمنی بھی برتتے ہیں۔ اُنہیں ایذا بھی پہنچاتے ہیں مگر حق تعالیٰ اُن کے حسنِ احوال اور کمالاتِ باطنی کو اغیار کی نگاہوں سے پوشیدہ رکھتا ہے۔ انہی کی شان میں فرمایا گیا ہے کہ: اَوْلِیَآئِیْ تَحْتَ قَبَائِیْ لَا یَعْرِفُھُمْ غَیْرِیْ

رجال اللہ ظاہرین ہوں یا مستورین بارہ اقسام میں منقسم ہیں۔

۱۔ اقطاب۔ ۲۔ غوث۔ ۳۔ امامان۔ ۴۔ اوتاد۔ ۵۔ ابدال۔

۶۔ اخیار۔ ۷۔ ابرار۔ ۸۔ نقباء۔ ۹۔ نجباء۔ ۱۰۔ عمد۔

۱۱۔ مکتوبان۔ ۱۲۔ مفردان

۱۔ **اقطاب:** ہر زمانہ میں تمام دُنیا میں سب سے بڑا قطب ایک ہوتا ہے۔ جسے قطبِ عالم یا قطبِ کبریٰ یا قطبِ ارشاد یا قطبِ مدار یا قطب الاقطاب یا قطبِ جہان یا جہانگیرِ عالم کے ناموں سے پکارتے ہیں۔ عالمِ سفلی وعلوی میں اس کا تصرف ہوتا ہے اور سارا عالم اُسی کے فیض برکت سے قائم رہتا ہے۔ اگر قطبِ عالم کا وجود درمیان سے ہٹا دیا جائے تو سارا عالم درہم برہم ہوجائے۔ قطبِ عالم حق تعالیٰ سے براہِ راست اور بلا واسطہ فیض حاصل کرتا ہے اور اس فیض کو اپنے ماتحت اقطاب میں تقسیم کرتا ہے۔ کسی بڑے شہر میں سکونت رکھتا ہے۔ بڑی عمر پاتا ہے۔ نورِ خاصہ مصطفوی کی برکت سے ہر سمت میں دیکھتا ہے۔ خواہ آنکھیں اس کی کھلی ہوں یا بند۔ ماتحت اقطاب کے تقرر و تنزل کا اختیار رکھتا ہے۔ ولی کو معزول و مقرر کرنے کا مجاز ہے۔ خود ولایتِ شمسی رکھتا ہے۔ برعکس قطب ابدال کے جس کی ولایت قمری ہوتی ہے۔ قطبِ عالم مظہر تجلیِ اسمِ رحمٰن ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم مظہرِ خاص تجلیِ الوہیت ہیں۔ قطبِ عالم سالک ہوتا ہے اور اس کی ترقی جاری رہتی ہے۔ ترقی کرتے کرتے وہ مقامِ فردانیت تک پہنچ جاتا ہے۔ جسے محبوبیت بھی کہتے ہیں۔ جمیع رجال اللہ کے باطن میں اور نام ہوا کرتے ہیں چنانچہ قطبِ عالم کا نام عبداللہ ہوتا ہے۔

اقطاب کے بھی بے شمار انواع ہیں۔ جو سب قطبِ عالم کے ماتحت ہوتے ہیں۔ مثلاً قطب ابدال، قطبِ اقالیم، قطبِ ولایت وغیرہ۔ ہر نوع کا ایک جدا قطب ہوتا ہے۔ مثلاً قطبِ زہاد، قطبِ عرفاء، قطبِ متوکلان۔ ہر مقام اور ہر شہر اور ہر قصبہ اور ہر گاؤں کا ایک قطب ہوتا ہے جو اُس کی محافظت کرتا ہے۔ وہ بستی مومنوں سے آباد ہو خواہ کافروں سے۔ مومنوں کی پرورش تجلیِ اسمِ ہادی کے تحت ہوتی ہے اور کافروں کی پرورش اسمِ مضل کے تحت

ہیں۔ اور یہ دونوں اسم اللہ تعالیٰ ہی کے ہیں۔

۲۔ غوث: بعض بزرگوں کے نزدیک قطب اور غوث ایک ہی چیز ہیں۔ مگر بقول حضرت محی الدین ابن عربیؒ قطب الاقطاب اور غوث جُدا ہیں۔ بعض کے نزدیک قطبیت اور غوثیت دو جُداگانہ منصب ہیں جو ایک ہی شخص میں مجتمع ہو سکتے ہیں۔ قطبیت کے اعتبار سے اُسے قطب الاقطاب اور غوثیت کے اعتبار سے غوث کہتے ہیں۔

۳۔ اماماں: قطبُ الاقطاب کے دو وزیر ہوتے ہیں۔ جنہیں اماماں کہتے ہیں۔ ایک اس کے داہنے ہاتھ پر ہوتا ہے جس کا نام عبدالملک ہے اور دُوسرا بائیں ہاتھ پر ہوتا ہے جس کا نام عبدالرب ہے۔ داہنے ہاتھ والا قطب مدار سے فیض حاصل کرتا ہے اور عالمِ علوی پر اس کا افاضہ کرتا ہے۔ بائیں ہاتھ والا قطب مدار سے فیض حاصل کر کے عالمِ سفلی پر افاضہ کرتا ہے۔ لیکن بائیں ہاتھ والے کا مرتبہ داہنے ہاتھ والے سے بلند تر ہے۔ جب قطبُ الاقطاب کی جگہ خالی ہوتی ہے تو بائیں ہاتھ والے کو ملتی ہے اور دائیں ہاتھ والا بائیں ہاتھ والے کی جگہ آ جاتا ہے۔ عالمِ کون وفساد میں انتظام رکھنا زیادہ مشکل ہے بہ نسبت عالمِ علوی کے۔ اس لیے بائیں ہاتھ کا وزیر زیادہ قوی اور تجربہ کار رکھا جاتا ہے۔

۴۔ اوتاد: چار ہوتے ہیں اور عالم کے چاروں کھونٹ پر اُن میں سے ایک ایک متعین ہوتا ہے۔ (۱) ایک مغرب میں ہوتا ہے جس کا نام عبدالودود ہوتا ہے۔ (۲) دُوسرا مشرق میں جس کا نام عبدالرحمٰن ہے۔ (۳) تیسرا جنوب میں جس کا نام عبدالرحیم ہے۔ (۴) چوتھا شمال میں جس کا نام عبدالقدوس ہے۔ قیامِ عالم میں ان سے میخوں کا کام لیا جاتا ہے۔ اور یہ بمنزلہ پہاڑ کے ہوتے ہیں جن سے زمین کی سرسبزی بھی مقصود ہے، اور قیام بھی، اور سکون بھی جیسا کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًا ۙ وَالْجِبَالَ اَوْتَادًا...... (النبا ۷۸:۶،۷)

”کیا نہیں کیا ہم نے زمین کو بچھونا اور پہاڑوں کو میخیں۔“

۵۔ ابدال: انہیں بدلاء بھی کہتے ہیں۔ یہ سات ہوتے ہیں اور سات اقالیم پر متعین ہوتے

ہیں۔ ان کا مشرب سات انبیاء علیہم السلام کے مشرب پر ہوتا ہے۔ ان کا کام مددِ معنوی اور عاجزوں کی فریادرسی ہے۔ سات ابدال حسب ذیل ہیں:

(۱) ابدالِ اقلیمِ اوّل: برقلبِ ابراہیم علیہ السّلام۔ نام عبدالحی

(۲) ابدالِ اقلیمِ دوم: برقلبِ موسیٰ علیہ السّلام۔ نام عبدالعلیم

(۳) ابدالِ اقلیمِ سوم: برقلبِ ہارون علیہ السّلام۔ نام عبدالمرید

(۴) ابدالِ اقلیمِ چہارم: برقلبِ ادریس علیہ السّلام۔ نام عبدالقادر

(۵) ابدالِ اقلیمِ پنجم: برقلبِ یوسف علیہ السّلام۔ نام عبدالقاہر

(۶) ابدالِ اقلیمِ ششم: برقلبِ عیسیٰ علیہ السّلام۔ نام عبدالسمیع

(۷) ابدالِ اقلیمِ ہفتم: برقلبِ آدم علیہ السّلام۔ نام عبدالبصیر

ان سات ابدالوں میں سے عبدالقادر اور عبدالقاہر وہ ہیں جنہیں اُس ملک یا اُس قوم پر مسلط کیا جاتا ہے جس پر اللہ تعالیٰ قہر نازل فرماتا ہے اور یہی ذریعۂ مقہوری بنتے ہیں۔ ان سات ابدالوں کو قطبِ اقلیم بھی کہتے ہیں۔

علاوہ متذکرہ بالا کے پانچ ابدال اور بھی ہوتے ہیں جو یمن میں رہتے ہیں اور جنہیں قطبِ ولایت کہتے ہیں۔ قطبِ عالم کا فیض قطبِ اقالیم پر، اور قطبِ اقالیم کا فیض، قطبِ ولایت پر، اور قطبِ ولایت کا فیض جُملہ اولیاء پر وارد ہوتا ہے۔

علاوہ ازیں تین سو پچاس (۳۵۰) ابدال اور بھی ہوتے ہیں جن میں سے تین سو (۳۰۰) قلبِ آدم علیہ السلام پر ہیں۔ بقول میر سید محمد جعفر مکیؒ یہ تین سو پچاس نہیں بلکہ چار سو چار (۴۰۴) ابدال ہیں جو مختلف انبیاءؑ کے مشرب پر ہوتے ہیں اور مختلف خدمات جن کی تفویض میں رہتی ہیں۔

۶۔ اخیــــار: متذکرۂ بالا ابدال میں سے سات ہمیشہ سفر میں رہتے ہیں۔ انہیں اخیار کہتے ہیں اور نام ان سب کا حسین ہے۔

۷۔ ابرار: انؔ ہی میں سے چالیس (۴۰) ابدال ابرار کہلاتے ہیں۔

۸۔ **نقباء:** یہ سب تین سو (۳۰۰) ہیں اور نام ان سب کا علی ہے۔

۹۔ **نجباء:** ستر (۷۰) ہیں۔ نام ان کا حسن ہے۔ مصر میں رہتے ہیں۔

۱۰۔ **عمد:** چار (۴) ہیں نام ان کا محمد ہے۔ زوایائے ارض میں رہتے ہیں۔

۱۱۔ **مکتوبان:** یہ لوگ چار ہزار ہوتے ہیں آپس میں ایک دُوسرے کو پہچانتے ہیں لیکن اپنے آپ کو نہیں پہچانتے۔ ایسے لباس میں ہوتے ہیں کہ اغیار نہیں پہچان سکتے۔

۱۲۔ **مفردان:** افراد کو کہتے ہیں۔ جب قطبِ عالم ترقی کرتا ہے تو فرد ہوتا ہے فردانیت میں پہنچ کر وہ تصرفات سے کنارہ کش ہو جاتا ہے۔ قطبِ مدار عرش سے ثریٰ تک متصرف ہوتا ہے اور فرد محقق ہوتا ہے۔ تصرُّف اور تحقُّق میں بڑا فرق ہے۔ قطبِ مدار علی الدوام تجلّیِ صفات میں رہتا ہے۔ فرد تجلّیِ ذات میں۔ قطبِ مدار خاص ہے اور فرد اخص۔ فردانیت مقامِ انبساط و موانست ہے اور یہاں آ کر مراد باقی نہیں رہتی۔ بعض اولیاء کو تجلّیِ افعالی ہوتی ہے۔ بعض کو تجلّیِ اسمائی، بعض کو تجلّیِ آثاری، بعض مقامِ صحو میں ہوتے ہیں، بعض مقامِ سکر میں اور بعض دونوں میں۔ مقاماتِ اولیاء اللہ خارج از حدو حصر ہیں۔ مگر اہلِ فردانیت ان جُملہ مقامات سے برتر ہیں۔ تنزُّل کی تو ایک حد ہوتی ہے۔ مگر عروج و ترقی کی کوئی حد و انتہا نہیں۔ افراد جب مزید ترقی کر کے فردانیت میں کامل ہو جاتے ہیں تو محبوبیت کا مرتبہ پاتے ہیں۔ پھر محبوبیت میں بھی بعض مقبولانِ بارگاہِ الٰہی ایک خاص امتیازی شان سے نوازے جاتے ہیں۔ جیسے حضرت غوث الثقلین سیّد عبدالقادر جیلانی" اور سُلطان المشائخ حضرت محبوبِ الٰہی سُلطان نظام الدین اولیاءؒ۔ چنانچہ صاحبِ بحر المعانی لکھتے ہیں کہ:

> "روزے ایں فقیر در کشتی دریائے نیلِ مصر با خضر علیہ السلام مصاحب بود۔ سخن درمیان شاہد انِ لایزالی می رفت۔ خضر علیہ السلام میفر مود کہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی و حضرت شیخ نظام الدین بدایوانی در مقامِ معشوقی بودند و امثالِ ایشاں دیگرے نہ رسید۔"

رُخ۔ رُو: ذاتِ حق تعالیٰ باعتبارِ ظہورِ کثرتِ اسمائی و صفاتی۔ ظہورِ تجلّیِ جمالی۔ بعض کے

نزدیک رُخ سے مراد تفصیلِ اسماء یعنی واحدیت ہے۔ رُو سے کبھی تنویرات و تجلیاتِ الٰہی کی جانب، کبھی کشفِ انوارِ ایمان اور فتحِ ابوابِ عرفان، اور کبھی جمالِ حقیقت پر سے رفعِ حجابات کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ مرآتِ تجلیات۔ بقاء بالحق۔

رُخسار: اس سے کبھی حقیقتِ جامعہ اور کبھی واحدنیت کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔

رُخسار ایک طرح سے صورتِ انسانی کا خلاصہ ہے رُخسار کو بدن سے وہ نسبت ہے جو فاتحۃ الکتاب کو کتاب کے ساتھ ہے۔ فاتحۃ الکتاب خلاصہ ہے قرآن کا۔ اور مشتمل ہے جمیع آیاتِ قرآنی پر۔ فاتحۃ الکتاب کا ایک نام سبع مثانی بھی ہے۔ کیونکہ وہ سات آیات کا مجموعہ ہے۔ حق تعالیٰ کے بھی مرتبہٴ عین اور مرتبہٴ علم میں سات اعتباراتِ کلی ہیں جنہیں صفاتِ سبعہ ذاتیہ بھی کہتے ہیں اور وہ یہ ہیں۔

(۱) حیات (۲) علم (۳) قدرت (۴) ارادہ (۵) سمع (۶) بصر (۷) کلام۔

ذاتِ حق کا اشتمال جُملہ معانی اسماء و صفات پروارد ہوتا ہے۔ اور یہ صفاتِ سبعہ ذاتیہ بمنزلہ اُمہات الصفات کے ہیں۔ ان اُمہات الصفات یعنی اس سبع مثانی کا ہر حرف، معانی اور معرفت اور اسرار کا ایک ایک بحرِ ناپیدا کنار ہے مثل وجہِ الٰہی کے جواز روئے ذات کے جُملہ تجلیات اور بے انتہا علوم و معارف و اسرار پر حاوی ہے اور غیب وشہادت کے بحرِ ذخار میں مخفی ہے۔ بحر کی تہ میں غواصوں کے لیے موتی ہوتے ہیں اور سطح پر دیکھنے والوں کے لیے آبِ شفاف۔ عارضِ زیبا بھی مثل آبِ شفاف کے ہے۔ جس کی تہ میں غواصوں کے لیے حقائق و معارف کے بے شمار بیش بہا موتی ہیں۔ جس طرح عرش پانی پر تھا اس چمکدار سطحِ آبی پر بھی ایک خط ہے جو اعلیٰ اور اسفل اور سپیدی اور سیاہی غرضیکہ ہر چیز پر حاوی ہے۔ اس خط کو قلب کہتے ہیں اور یہ عالمِ ارواح کی چیز ہے۔

انوارِ ایمان کے انکشاف کو بھی عارض اور کبھی خد سے کنایہ کرتے ہیں۔

زلف و عارض سے کبھی کفر و ایمان کی جانب کنایہ کیا جاتا ہے۔ کبھی جلال و جمال کی جانب۔ کبھی کثرت و وحدت کی جانب۔ زلف میں کثرتِ تعیّنات کی تاریکی و درازی ہے اور

عارض میں وحدت کی چمکدار جامعیت۔ نور و ظلمت صوری و معنوی، دن اور رات، ابرو آفتاب، موحد و زندیق، مومن و کافر، خوف و رجا، قبض و بسط یہ سب کنائے زُلف و عارض یا رُخ و زلف میں موجود ہیں۔

رِدا: سالک میں صفاتِ حق کا ظہور یا صفاتِ حق میں سالک کا ظہور۔

رسم: ہر وہ عبادت جو بلانیت تقربِ حق ادا کی جائے اور رسماً و عادتاً عمل میں آئے ایک رسمِ بے سود ہے نہ کہ عبادتِ مفید۔ رسم سے کبھی خلق اور صفاتِ خلق بھی مراد ہوتی ہے۔

رشحات: لغوی معنی قطرات کے ہیں۔ تصوف کی کتابوں میں اس سے اشارہ اُن علوم و فیوض و معارف و دقائق و حقائق کی جانب ہوتا ہے جن کا تقاطر عالمِ قدس سے سالک کے قلب پر ہوتا رہتا ہے۔

رضا: اللہ تعالیٰ پر اعتمادِ کلی رکھنا اور اس کے برتاؤ سے خوش رہنا۔ اس کا ادنیٰ مرتبہ صبر ہے اور اعلیٰ مرتبہ تسلیم۔

رفتن: عالمِ علوی سے عالمِ سفلی کی جانب منتقل ہونا۔

رفرفِ اعلیٰ: مکاناتِ الٰہیہ۔

رقیب: نفسِ امارہ اور حواسِ خمسۂ ظاہری و باطنی اور ہر وہ چیز جو محب اور محبوب کے درمیان رخنہ اندازی کے درپے رہے۔

رقیقہ: عِلمِ طریقت و سلوک۔ وہ چیز جس سے سالک کا دل رقیق ہو۔ کثافاتِ نفس میں اُس کی کمی ہو۔ صفائیِ قلب میں اضافہ ہو۔ لطافتِ رُوح میں ترقی ہو۔ ہر وہ چیز از قسمِ علوم و اخلاقِ حسنہ و مقاماتِ رفیعہ جو طالب و مطلوب کے درمیان واسطہ بنے اور جن سے طالب کو مطلوب تک پہنچنے میں مدد ملے۔ محدثین نے کتبِ احادیث میں اُن احادیث کو جو ان جُملہ انواعِ رقائق پر مشتمل ہیں۔ ''کتاب الرقائق'' ہی کے تحت میں جمع کیا ہے۔

رنج و راحت:

رنج: اوامر و نواہی۔

راحت: امور جو موافق ارادہ دلی یا خواہش دلی کے پیش آویں۔

رِند: جو طاعت میں اعمال سے قطع نظر کرتا ہے یا جو رموز و حقائق کو بے پردہ اور برملا بیان کرتا ہے۔

رُوح:

وَيَسْـَٔلُوْنَکَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ وَمَآ اُوْتِیْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِیْلًا ...... (بنی اسرائیل ۸۵:۱۷)

''اور (وہ لوگ) تجھ سے رُوح کے متعلق سوال کرتے ہیں۔ تو کہہ دے کہ رُوح امرِ ربی سے ہے اور نہیں دیا تم کو علم سے مگر تھوڑا (حصہ)۔''

یہاں علم کا لفظ عام ہے۔ یعنی رُوح کے علاوہ بھی کسی اور چیز اور قسم کا علم جو تم کو دیا گیا ہے وہ تھوڑا ہے۔ اس قلتِ علم کی تخصیص صرف رُوح ہی کے ساتھ نہیں۔

روح ایک ایسی چیز ہے جس کے جسم میں آنے سے جسم زندہ ہو جاتا ہے اور جسم سے نکل جانے سے جسم کو موت آ جاتی ہے۔ حرکتِ حیات کا سببِ قریبی یہی روح ہے۔ ہر چیز میں رُوح جاری اور ساری ہے۔ جو رُوح نباتات کی حیات کو قائم رکھتی ہے، اُس سے وہ رُوح ارفع ہے جو حیوانات کی حیات کو قائم رکھتی ہے اور اِس رُوح سے وہ رُوح ارفع و اعلیٰ ہے جو حیاتِ انسانی کو قائم رکھتی ہے۔ حیاتِ انسانی کو قائم رکھنے والی رُوح تین اجزاء سے مرکب ہے۔ ان میں ہر جزو پر رُوح کا لفظ بولا جاتا ہے یا یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حیاتِ انسانی کے قیام میں تین مختلف اقسام کی روحانیتیں مدد معاون ہوتی ہیں جو حسبِ ذیل ہیں۔

۱۔ **رُوحِ حیوانی:** وہ ہوائے لطیف ہے جو عناصر کے بخاراتِ لطیف سے متعدد ہضموں کے بعد پیدا ہوتی ہے اور جسم میں قبولیت حیات کی صلاحیت پیدا کر کے اُس میں حس و حرکت پیدا کر دیتی ہے۔ یہ گوشت و استخوان میں اس طرح سرایت کئے ہوئے ہے جس طرح آگ کوئلہ میں۔ اسی کے سبب سے رُوحِ اصلی کو بدن سے علاقہ ہے اور اسی کی مفارقت سے بدن مر جاتا ہے۔ کیونکہ رُوحِ حیوانی ہی کے قلب سے بے تعلق ہو جانے کا نام موت ہے۔ اس لیے

تعلق سے انسان کی وہ کیفیت ہو جاتی ہے جو درخت کی جڑیں کاٹ دینے کے بعد درخت کی ہو جاتی ہے کہ اُس کا تغذیہ بند ہو جاتا ہے اور وہ خشک ہو جاتا ہے۔ یعنی مر جاتا ہے اس بخارِ لطیف کا اصلی معدن قلب و دماغ و جگر ہے۔ بس اسی میں طب کی تدبیر کا تصرف جاری ہوتا ہے۔ اس کے ماوریٰ جو رُوح کے دوا جزاء ہیں ان میں نہ طبیب کا ٹٹو چلتا ہے، نہ ڈاکٹر کا۔ اور نہ سائنس کی ان تک نظر پہنچتی ہے۔ اسے رُوحِ طبعی اور بدنِ ہوائی بھی کہتے ہیں۔

۲۔ **رُوحِ انسانی:** یہ رُوحِ حیوانی پر ایک اضافی چیز ہے۔ اللہ کا ایک نور ہے جس کا پرتو رُوحِ حیوانی پر ڈالا جاتا ہے۔ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ حضرتِ علیم کی شعاعِ علم ہے جو نطفۂ انسانی پر چمکتی ہے اور رحمِ مادر میں تخلیقِ انسانی کی تکمیل کا باعث ہوتی ہے اسے روحِ ملکوتی بھی کہتے ہیں۔

۳۔ **رُوح القدس:** یہ وجودِ حق تعالیٰ سے ایک خاص وجہ ہے جو احاطۂ کن سے خارج ہے۔ اور مخلوقات میں شامل نہیں۔ اس سے آدم علیہ السلام میں رُوح پھونکی گئی۔ نقائصِ کونیہ سے پاک ہے اور وجہ الٰہی کے ساتھ ہر چیز میں تعبیر کی جاتی ہے۔ وَلِكُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا[1]۔ اور وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُّوْحِيْ[2]۔ اور فَاَيْنَمَا تُوَلُّوْا فَثَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ[3]۔ سے اسی وجہ سے اور اسی رُوح کی جانب اشارہ ہے یہی وجہ ہر چیز میں اللہ کی رُوح ہے اور اسی بناء پر رُوح القدس کہلاتی ہے اور اسی کو رُوح الارواح بھی کہتے ہیں۔ سِرِ الٰہی اور وجودِ ساری کے ساتھ بھی اسے تعبیر کیا جاتا ہے۔

محسوسات میں ہر چیز کے لیے ایک رُوحِ مخلوق ہے جس کی وجہ سے اُس چیز کی صورت کو قیام ہے۔ صورت کے لیے یہ رُوح ایسی ہے جیسے لفظ کے لیے معنی۔ یہ رُوحِ مخلوق اپنے قیام کے لیے ایک رُوحِ الٰہی کی محتاج ہوتی ہے، جسے رُوح القدس کہتے ہیں۔ یہ تو عام محسوسات کے متعلق ہے۔ مگر انسان کا مرتبہ جملہ محسوسات بھی بڑھا ہوا ہے اور اُسے روح سے تعلق تین جہتوں سے ہے۔ علاوہ رُوحِ مخلوق اور رُوحِ القدس کے اسے ایک تیسری چیز سے بھی سابقہ ہے جو

۱؎ البقرہ ۱۴۸:۲۔ ۲؎ الحجر ۲۹:۱۵، ص ۷۲:۳۸ ۳؎ البقرہ ۱۱۵:۲

ان دونوں کے درمیان بطور برزخ کے ہے اور جس کے ذریعہ ان دونوں میں زیادہ قوی رابطہ رہتا ہے اور جسے رُوحِ انسانی یا رُوحِ ملکوتی یا رُوح الروح بھی کہتے ہیں اور اسی کے واسطہ سے حق وعبد کے درمیان سلسلۂ راز و نیاز جاری ہوتا ہے۔

رُوحِ حیوانی ہو یا رُوحِ ملکوتی یا رُوح القدس یا رُوح کا کوئی اور شعبہ یا مرتبہ، سب کا سرچشمہ ایک ہی ہے اور حقیقتاً سب ایک ہی اصل کی جانب راجع ہیں ۔

جُملہ یک نوراست امارنگہائے مختلف　　اختلافے درمیانِ این و آں انداختہ

ارواحِ متعدّدہ کی نسبت نورِ حق تعالیٰ سے ایسی ہے جیسے روشن کرنے والی متعدد شعاعوں کی نسبت آفتاب کے نور سے۔ فرض کرو کہ ایک آفتاب اپنا انعکاس ایک بڑے آئینہ میں ڈال رہا ہے۔ پھر اُس آئینہ کا انعکاس مختلف رنگ اور مختلف صورتوں اور شکلوں اور مختلف جسامت کے بے شمار چھوٹے چھوٹے آئینوں میں پڑ رہا ہے جو اُس بڑے آئینہ کے محاذ میں ترتیب دِیے گئے ہیں۔

رُوح شمعے ، شعاعِ اوست حیات　　خانہ روشن ازو ۔ و اُو از ذات

حقیقتاً ایک ہی رُوح ہے جو ایک ہی سرچشمہ سے نکلی اور مختلف مراتب اور مختلف مدارج میں سے گزرتی ہوئی حیات کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہوئی مختلف عالموں پر محیط ہوگئی۔

یک چراغ است دریں خانہ کہ از پرتوِ آں　　ہر کجا می نگری انجمنے ساختہ اند

چونکہ روحِ انسانی اپنی اصل اور حقیقت کے لحاظ سے رُوحِ اعظم ہے اور رُوحِ اعظم مظہرِ ربوبیتِ ذاتِ الٰہی ہے اس لیے ممکن نہیں کہ سوائے اللہ کے کوئی اور اس کی کنہ تک پہنچ سکے۔

جس طرح عالمِ کبیر یعنی کائنات میں بہت مظاہر اور اسماء ہیں۔ مثلاً عقلِ اوّل اور قلمِ اعلیٰ اور نور اور نفسِ کلی اور لوحِ محفوظ وغیرہ۔ اسی طرح عالمِ صغیر یعنی انسان میں بہت مظاہر و اسماء ہیں اور باعتبار ظہورِ مراتب کے ان اسماء کے اصطلاحی نام یہ ہیں:

(۱) سِرّ (۲) خفی (۳) رُوح (۴) قلب (۵) کلمہ (۶) فواد (۷) صدر (۸) روع (۹) عقل (۱۰) نفس۔

قرآن وحدیث میں بھی یہ نام آئے ہیں۔ مثلاً فَاِنَّہٗ یَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰی[1] ۔ قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّیْ[2] ۔ اِنَّ فِیْ ذٰلِکَ لَذِکْرٰی لِمَنْ کَانَ لَہٗ قَلْبٌ اَوْاَلْقَی السَّمْعَ وَھُوَ شَھِیْدٌ[3] ۔ کَلِمَۃٍ مِّنَ اللّٰہِ[4] ۔ مَا کَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰی[5] ۔ اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ[6] ۔ وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰھَا[7]

اور حدیث میں آیا کہ:

اِنَّ رُوْحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِیْ رُوْعِیْ[8] اَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوْتَ حَتّٰی تَسْتَکْمِلَ رِزْقَھَا

یعنی رُوح القدس نے میری رُوع میں پھونکا کہ کوئی نفس اپنے رزق کو پورا کیے بغیر نہ مرے گا۔

۱۔ **سر** : اس لیے کہتے ہیں کہ اُس کا نور صرف صاحبِ دل اور راسخین فی العلم ہی کو معلوم ہوتا ہے۔

۲۔ **خفی**: اس لیے ہے کہ عارف اور غیر عارف سب پر مخفی ہے۔

۳۔ **روح**: یہ لطیفۂ بدن کا رب اور حیاتِ حسی کا مصدر اور قوائے نفسانی پر فیضانِ حیات کا منبع ہے۔

۴۔ **قلب** : جہتِ حق اور جہتِ نفس میں منقلب ہوتا رہتا ہے تاکہ جب حق کی جہت میں ہو، حق سے انوار کا استفاضہ کرے اور دوسری جہت میں آ کر اُس نور کا افاضہ کرے۔ بلحاظ اپنی جامعیت کے قلب کو لطیفۂ انسانیہ بھی کہتے ہیں۔

۵۔ **کلمہ**: جب نورِ حق تعالیٰ متذکرہ بالا طریق سے قلب کی وساطت سے نفس میں آ کر ظہور کرتا ہے تو اسے کلمہ کہتے ہیں۔

---

۱ طٰہٰ ۲۰:۷ ، ۲ بنی اسرائیل ۱۷:۸۵ ۳ ق ۵۰:۳۷
۴ آل عمران ۳:۳۹ ۵ النجم ۵۳:۱۱ ۶ الانشراح ۹۴:۱
۷ الشمس ۹۱:۷ ۸ بمعنی دل اور عقل۔ اصطلاحی معنی ص ۱۸۲ پر ملاحظہ کریں۔

۶۔ فؤاد: نورِ متذکرہ بالا کے مبدع کے اثر سے متاثر ہونے کے بعد اس کا نام فواد ہو جاتا ہے کیونکہ فَأَدَ کے معنی لغت میں زخم اور تاثیر کے ہیں۔

۷۔ صدر: ان انوار کے بدن سے متصل ہونے کی جہت سے لطیفہ کا نام صدر ہوتا ہے مبدع فیاض ہی کی جانب سے ان انوار کا صدر ہوتا ہے اور جملہ انوار کا صدر، صدر ہی میں ہوتا ہے۔

۸۔ رُوع: مبدعِ قہار کے خوف و قہر سے نفس اثر پذیر ہوتا ہے تو جو لطیفہ اس سے پیدا ہوتا ہے اس کا نام رُوع ہے۔

۹۔ عقل: جب نفس اپنی ذات اور اپنے تعیُّنِ خاص میں جُملہ شرائط کے ساتھ اور صحیح حدود کے اندر مقید ہو جاتا ہے تو اسے عقل کہتے ہیں۔

۱۰۔ نفس: بدن سے تعلق اور بدن کی تدبیر کی جہت سے اسے نفس کہتے ہیں۔ جب نفس سے افعالِ نباتی کا ظہور ہو تو اسے نفسِ نباتی، اور افعالِ حیوانی کا ظہور ہو تو نفسِ حیوانی کہتے ہیں۔ جب نفسِ حیوانی کا قوتِ رُوحانی پر غلبہ ہو تو وہ نفسِ امارہ ہے۔ جب نفس پر قلب کی وساطت سے انوار چمکنے لگتے ہیں اور اُن انوار کی روشنی میں اُس کی نظر انجام پر پڑنے لگتی ہے اور وہ عقل کے ساتھ اتفاق کرنا شروع کر دیتا ہے اور اپنے ضعف اور اپنی خرابیوں کا اُسے ادراک ہونے لگتا ہے اور اپنی ترقی اور تکمیل کی تمنا اُس میں پیدا ہو جاتی ہے تو اُسے نفسِ لوّامہ کہتے ہیں کیونکہ ایسا نفس برے افعال پر ملامت کرتا رہتا ہے۔ یہ حالت مقدمہ ہوتی ہے، نفس میں قلبی مرتبہ کے ظہور کا جب قلبی انوار نفس میں قوتِ حیوانی پر غالب آ جاتے ہیں اور ان انوار کا نفس پر پورا تسلُّط ہو جاتا ہے تو نفس کو اس سے بہت اطمینان حاصل ہوتا ہے۔ اُس وقت اس کا نام نفسِ مطمئنہ ہو جاتا ہے۔ جب نفس اس حالت پر بھی عبور کر جاتا ہے اور مزید ترقی کرتا ہے اور اُس کی استعداد اپنی انتہائی حد تک پہنچ جاتی ہے اور اُس کے انوار اور اُن کی چمک میں مزید قوت آ جاتی ہے تو جو کچھ اُس میں بالقوۃ تھا وہ بالفعل ظاہر ہو جاتا ہے اور وہ تجلیِ الٰہی کا آئینہ بن جاتا ہے اور اس کا نام قلب ہو جاتا ہے۔ وہ یہی قلب ہے جو دو دریاؤں کے ملنے کی جگہ ہے۔ جو دو عالموں کا ملتقا ہے۔ جو حق کو سما لیتا ہے، جیسا کہ حدیث قدسی میں وارد ہے کہ

لَایَسَعُنِیْ اَرْضِیْ وَلَا سَمَآئِیْ وَیَسَعُنِیْ قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ التَّقِیِّ

میری زمین اور میرے آسمان مجھ کو نہیں سما سکتے لیکن میرے متقی بندے کا قلب مجھے سما لیتا ہے۔ (اسی بنا پر مومن کا قلب اللہ تعالیٰ کا عرش ہے)

ان متذکرہ بالا مختلف عبارات میں ایک ہی حقیقت جاری و ساری ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان گزر چکا ہے۔ یہ جملہ اعتبارات اپنے افعال و تاثیرات میں متغائر لیکن آپس میں ایک دوسرے کے ممد و معاون ہیں۔ نفس کو رُوحِ حیوانی سے مناسبت ہے۔ عقل کو رُوحِ ملکوتی سے قلب ان دونوں کے درمیان ہے اور اُس میں جامعیت ہے۔ جس کی بناء پر اسے لطیفۂ انسانیہ کہتے ہیں۔ عقل گویا رُوح کی زبان ہے۔ جب سالک رُوحِ حیوانی کے تسلط سے کسی قدر آزاد ہو جاتا ہے تو اُس کا قلب رُوح بن جاتا ہے اور اس کی عقل سِرّ ہو جاتی ہے۔ رُوح، قلب سے لطیف تر اور سِرّ عقل سے روشن تر ہے۔ قلب کا کام وجد ہے۔ رُوح کا کام الفت۔ عقل کا کام یقین اور سِرّ کا کام مشاہدہ۔

جب سالک رُوحِ حیوانی سے بالکل خلاصی پا لیتا ہے تو یا تو رُوحِ ملکوتی اسے اپنی جانب کھینچتی ہے۔ یا رُوح القدس میں اسے محویت و اضمحلال حاصل ہوتا ہے۔ پھر وہ از سرِ نو بقا پاتا ہے۔ یہ نبوت کا ورثہ ہے۔ یا پھر نفسِ ناطقہ اُسے کھینچتا ہے اور وہ انانیتِ کبریٰ میں فنا ہو جاتا ہے۔ پھر وہ نئے سرے سے بقاء پاتا ہے اور یہ ولایتِ کبریٰ ہے یا پھر ورثۂ نبوت اور ورثۂ ولایت دونوں کا وہ جامع ہوتا ہے۔ اس مقام کو جمع الجمع کہتے ہیں۔ ایسا شخص دونوں طرف سے خطاب کیا جاتا ہے۔ کبھی نفسِ کلیہ کی جانب سے بجہتِ انانیتِ کبریٰ کے اور کبھی رُوح القدس کی جانب سے بجہتِ ملاءِ اعلیٰ۔

نفس کی کمزوری یہ ہے کہ شہوتوں اور لذتوں کا تابع ہو جائے اور اُس کا کمال یہ ہے کہ ان کو اپنا تابع بنا لے۔ قلب سے متعلق ہے قصد و حُبّ و بُغض و شجاعت و بزدلی۔ عقل کا تعلق فہم و ادراک سے ہے۔ نفسِ حیوانی جب ترقی کر کے نفسِ انسانی بن جاتا ہے تو اسے نفسِ ناطقہ کہتے ہیں۔ نفسِ ناطقہ تین اقسام پر منقسم ہے۔

۱۔ قوائے طبعیہ۔

۲۔ قوائے حیوانیہ۔

۳۔ قوائے ادراکیہ۔

قوائے طبعیہ کا مقام جگر ہے۔ قوائے حیوانیہ کا مقام پارۂ صنوبری اور قوائے ادراکیہ کا مقام دماغ۔ جس کے قوائے طبعیہ دیگر قوئی سے قوی تر ہوں اسے نباتات سے تشبیہ دی جاتی ہے جب قوائے حیوانیہ کو غلبہ ہو تو وہ شخص درندوں اور چوپایوں کے مشابہ ہوتا ہے اور قوائے عقلیہ والا ملائکہ سے مشابہ ہے۔ یہ تینوں فوارے ایک ہی سرچشمے سے ہیں۔ ان کے افعال مختلف ہیں مگر یہ تینوں اپنے اپنے کام میں ایک دُوسرے کے محتاج ہیں۔

عالمِ ارواح سے مراد عالمِ ملکوت ہوتی ہے۔ عالمِ ملکوت کی فرع عالمِ محسوس ہے۔ ملکوت میں نسخہ ہے عالم کے ہر موجود کا۔ اس لیے جو چیز ملکوت میں ہوتی ہے اس کا اظہار عالمِ محسوس میں وقت و ترتیب و حال کی مناسبت سے ضروری ہے۔ عالمِ ارواح بمقابلہ عالمِ محسوس کے ذوقِ شہود میں ظاہر تر اور قوی تر ہے۔ عالمِ ارواح میں معانی محسوس صورتوں میں ظاہر ہوتے ہیں۔

عالمِ ناسوت میں کسی کو اپنی طرف متوجہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اُسے آواز دیتے ہیں اور پکارتے ہیں۔ اُس کے قائم مقام عالمِ ارواح یعنی ملکوت میں کسی کو اپنی جانب متوجہ کرنے کا طریقہ یہ ہے کہ اُس کا تصور کرتے ہیں اور اُس کی جانب متوجہ ہو جاتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ رُوح بھی متوجہ ہو جاتی ہے، ارواح کی عادت ہے کہ جس چیز کی جانب متوجہ ہوتی ہیں اس میں حلول کرتی ہیں، مگر اس طور پر کہ اپنے مرکزِ اصلی سے جُدا نہیں ہوتیں۔ مثل آفتاب کے جو کہ عالم کی جانب متوجہ ہوتا ہے اور اُس میں حلول کرتا ہے مگر اپنے مرکزِ اصلی سے جُدا نہیں ہوتا۔

ارواح جب کسی صورت میں متشکّل ہوتی ہیں تو وہ اُس صورت سے بالذات جدا نہیں ہو سکتیں اور اپنی بساطِ اصلی کی طرف نہیں لوٹ سکتیں لیکن اس کی طاقت رکھتی ہیں کہ اپنی اصلی صورت کو چھوڑے بغیر جس صورت کے ساتھ چاہیں متشکّل ہو سکیں۔ رُوح باعتبار اپنے مجرّد

ہونے اور عالم ارواح کی چیز ہونے کے بدن سے مغائر ہے۔صرف تدبیر وتصرّف کے لیے اُس سے متعلق ہے مگر بذاتہٖ اپنی بقاء اور اپنے قیام کے لیے بدن کی محتاج نہیں لیکن اس اعتبار سے کہ بدن اُس کی صورت سے ہے اور عالمِ شہادت میں اس کے کمالات کا اظہار قوائے بدنی ہی پر موقوف ہے۔رُوح بدن کی محتاج ہے۔رُوح کا بدن میں ایسا سریان ہے جیسا وجودِ مطلق کا موجوداتِ عالم میں۔جس جہت سے کہ حق تعالیٰ اشیاء کا عین ہے،رُوح بدن کی عین ہے۔اور جس جہت سے حق تعالیٰ اشیاء کا غیر ہے،رُوح بدن کی غیر ہے۔رُوح بدن کی رب ہے اور اُس کو بدن سے وہ تعلق ہے جو رب کو مربوب سے ہوتا ہے۔

ارواحِ بسیطہ سے مراد ارواحِ مجردہ یعنی رُوح محض ہوا کرتی ہے۔

رُوحِ عالم سے اکثر آدم علیہ السلام کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے کیونکہ ان کو اس عالم کے ساتھ وہی نسبت ہے جو رُوح کو جسم کے ساتھ ہوتی ہے علاوہ ازیں آدم علیہ السلام حق تعالیٰ کے خلیفہ ہیں۔جن باتوں کا اطلاق حق تعالیٰ پر کیا جاسکتا ہے،ان کا اطلاق حق تعالیٰ کے خلیفہ پر بھی بلحاظِ خلافت جائز ہے اور اس لحاظ سے سرورِ کائنات حضرت محمد رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر بھی رُوحِ عالم اور جانِ عالم کا اطلاق ہوتا ہے۔

روز وشب: وحدت وکثرت،نور وظلمت،ایمان وکفر،جمعیت وتفرقہ۔

بعض مواقع پر روزِ تاریک کا استعمال ہوتا ہے۔جس سے تعیُّناتِ امکانی مراد ہیں جو مثل دن کے نمودار ہیں مگر حقیقتاً تاریکی کے اپنی ذات سے معدوم ہیں۔اس کے مقابل شب روشن سے مراد ہوتی ہے نورِ سیاہ' نورِ ذات' تجلّیِ ذات جو مقتضی ہے فنائے ماسوٰی کی۔شب سے اسے بوجہ سیاہی اور عدم ادراک کے تشبیہ دی گئی۔اور روشن اسے اس بناء پر کہا گیا کہ اس تجلّی سے وہ حقیقت حجابِ کثرت سے باہر آتی ہے۔شب روشن سے ذاتِ احدیت کی جانب بھی اشارہ کیا جاتا ہے کیونکہ احدیت میں بھی بے جہتی بے تعیّنی اور عدمِ ادراک ہے۔

روزہ ونماز: توجہ باطن الی اللہ اور اعراض از ماسوی اللہ۔خواجہ فرید الدین عطارؒ فرماتے ہیں:

روزہ حفظ دل است از خطرات   بعد ازاں از مشاہدہ افطار

رُوسیاہی: کنایہ ہے سَوَادُ الْوَجْہِ فِی الدَّارَیْنِ سے۔

سَوَادُ الْوَجْہِ فِی الدَّارَیْنِ سے اشارہ اس مقامِ بلند کی جانب ہے جہاں سالک دونوں جہان سے تجاوز کر جاتا ہے۔ دُنیا و آخرت اور ظاہر و باطن سے بے تعلق ہو جاتا ہے اور یہ دونوں جہان اُس کے لیے تاریک ہو جاتے ہیں۔ عدمِ اصلی کی جانب اس رجوع کو فقرِ حقیقی کہتے ہیں۔ اَلْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْہِ فِی الدَّارَیْنِ۔

رؤیائے صادقہ: سچا خواب۔ یہ بھی ایک زبان ہے جس میں حق تعالیٰ اپنے بندہ سے باتیں کرتا ہے۔ ایک روزن ہے، جس میں عالمِ غیب کی خبریں اِنسان تک پہنچائی جاتی ہیں۔ ایک کشف ہے، الہام ہے، مگر کشف و الہام کی سب سے کمزور قسم۔

نفسِ ناطقہ اس دُنیا میں محض ایک مسافر کی حیثیت رکھتا ہے اور بدنِ انسانی میں اپنی مرضی سے نہیں بلکہ حکمِ الٰہی سے مقیّد کر دیا گیا۔ ذرا آزادی پاتا ہے تو اس ناسوتی پنجرہ سے باہر ہو جانے کی کوشش کرتا ہے۔ کیونکہ اُس کو اپنے وطن اصلی سے ایک لگاؤ ہے اور اصلی مرکز کی جانب وہ ہمیشہ میلان رکھتا ہے۔ اس دُنیا سے زیادہ اُسے اُس عالم کی رغبت رہتی ہے۔ ناسوتی ہم نشینوں کی کثافت و تنگ خیالی کے اثر سے متاثر ہو جاتا ہے اور صحبت کا اثر قبول کرنے میں اپنی کمزوری کا اظہار کر دیتا ہے۔ اُس کی انجلاء و صفائی اس سفلی اور ناسوتی دھوئیں کی تاریکی سے دھندلی پڑ جاتی ہے اور اپنے وطنِ اصلی کو وہ عارضی طور پر بھول جاتا ہے۔ لیکن اگر یہ نفس بدن میں پاک و صاف رہا اور اپنے کثیف اور کثافت پسند ہم نشینوں کی صحبت سے متاثر نہ ہوا اور اپنے عنصری پنجرے کی سختی کو اُس نے اپنے میں نہ آنے دیا تو اس کے وطنِ اصلی سے اُس کا تعلق قوی رہتا ہے۔ اور اپنے وطن کی خبروں کا وہ نہ صرف ہمیشہ متمنی رہتا ہے بلکہ ان خبروں سے باخبر بھی ہوتا رہتا ہے۔ اس خبر رسانی کا ذریعہ بیداری میں حواس اور خواب میں وہم و خیال ہیں۔ رُوح میں کافی انجلاء اور صفائی ہوتی ہے تو بیداری ہی میں مرکزِ اصلی کی جانب متوجہ ہونے سے عالمِ غیب کی باتیں حسبِ اِستعداد منکشف ہو جاتی ہیں۔ اور یہ حالت انتہائے کمال کی ہے۔ لیکن رُوح کی صفائی جب اس مرتبہ کی نہیں ہوتی کہ یہ صورت ممکن ہو تو بیداری میں حواسِ خمسہ

ظاہری، قوتِ مدرکہ باطنی کے لیے حجاب بن جاتے ہیں اور جب تک یہ حجابات مرتفع نہ ہوں انکشافاتِ عالمِ بالا محال رہتے ہیں۔ نیند میں حواسِ خمسہ ظاہری کا تعطل واقع ہوتا ہے تو حجاب اٹھتے ہیں اور انکشافات کا دروازہ کھلتا ہے اور رویائے صادقہ نظر آنے لگتے ہیں۔ ان حجاباتِ ظاہری کے ارتفاع میں بھی کمی و بیشی ہوتی رہتی ہے۔ اور اس کمی و بیشی پر انکشافات میں امور کے مشتبہ اور غیر مشتبہ ہونے کا انحصار ہے۔ اگر حجابات زیادتی کے ساتھ مرتفع ہوئے تو اِنکشافات خواب دیکھنے والے پر مشتبہ نہیں ہوتے اور وہ جن امور کو خواب میں دیکھتا ہے اُنہیں بھولتا نہیں اور ان میں غلطی نہیں کرتا۔ لیکن اگر حجابات کمی کے ساتھ اٹھے ہیں تو اُس کی قوتِ مدرکہ کی کمزوری انکشافات کو خیالات کے پردے میں ملتبس کر دیتی ہے۔

لہٰذا خواب کی حقیقت یہ ہوئی کہ نفس اِنسانی نیند کی حالت میں جب کہ اس کے حواسِ خمسہ ظاہری معطل ہو جاویں کسی بات کا مشاہدہ کر لے۔

نیند ایک چھوٹی موت ہے۔ اور موت بڑی نیند ہے۔ نیند قالب کے واسطے ہے نہ کہ نفس کے واسطے۔ بلکہ نفس کے واسطے تو نیند ایک اعلیٰ اور شریف حالت ہے۔ قوائے نفس اگر کامل نہ ہوں تو حواسِ ظاہری کا اشیاء کو دیکھنا زیادہ معتبر ہے لیکن قوائے نفس کامل ہوں تو نفس کا مشاہدہ یقیناً بہت زیادہ معتبر ہے۔ کیونکہ حواس صرف شکل و صورتِ ظاہری کو دیکھتے ہیں حالانکہ نفس کو یہ مرتبہ حاصل ہے کہ وہ حقائقِ اشیاء کا مشاہدہ کرتا ہے۔ اسی بناء پر عالم و عارف کی نیند کو جاہل کی بیداری پر فضیلت دی جاتی ہے۔

رویا کی تین اقسام ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ خواب حق تعالیٰ کی طرف سے ہو۔ نعمت اسے نصیب ہوتی ہے جو نفسِ مطمئنہ کی دولت کا مالک ہو۔ اس خواب میں جملہ حجابات مرتفع ہو جاتے ہیں اور حقیقت منکشف ہوتی ہے۔ تخیلات و اوہام و مکائدِ شیطانی کو مطلق دخل نہیں ہوتا۔ صاف و صریح بات کا اظہار ہو جاتا ہے اور خواب دیکھنے والے کو کسی قسم کا التباس نہیں ہوتا۔ غیب کی خبریں اس ذریعہ سے صحیح طور پر بندگانِ حق کو پہنچائی جاتی ہیں۔ یہی خواب ہیں جن کی بابت حق تعالیٰ فرماتا ہے:

لَهُمُ الْبُشْرٰی فِی الْحَیٰوةِ الدُّنْیَا وَ فِی الْاٰخِرَةِ ط...... (یونس ۱۰:۶۴)

"واسطے اُن کے ہے بشارت بیچ زندگانی دُنیا کے، اور بیچ آخرت کے۔"

مُفسّرین کا اتفاق ہے کہ دُنیوی بشارت رویائے صادقہ ہیں، اور اُخروی بشارت رویتِ حق۔ بوجہ اپنی وضاحت اور صفائی کے یہ خواب تعبیر کے محتاج نہیں ہوتے۔

دُوسری قسم خواب کی وہ ہے جس سے نفسِ لوّامہ کو سابقہ پڑتا ہے۔ قاعدہ ہے کہ جب کسی شخص سے باتیں کی جاتی ہیں تو ایسی زبان میں کی جاتی ہیں جسے وہ سمجھتا ہو۔ اگر ایک عرب سے کچھ کہنا ہے اور وہ عرب سوائے عربی کے کوئی اور زبان نہیں جانتا تو اس سے عربی ہی میں باتیں کی جاویں گی۔ اس نوع کے خواب میں اظہار کا وہی پیرایہ اختیار کیا جاتا ہے۔ جسے خواب دیکھنے والا سمجھ سکے۔ نفسِ مطمئنہ والا بوجہ اپنے مقام کے ارفع و اعلیٰ ہونے کے حقائق کا صحیح و صریح ادراک کر لیتا ہے۔ مگر نفسِ لوّامہ والا چونکہ مرتبہ میں کمتر ہے اور عالمِ علوی سے اُسے بُعد زیادہ ہے۔ اس لیے اُس کے واسطے حقائق ایک نزولی شان اختیار کرتے ہیں اور وہ جو کچھ دیکھتا ہے اُسے خیالات کی شکلوں اور خیالی صورتوں میں لپٹا ہوا پاتا ہے۔ حقائق بمنزلہ معانی کے ہوتے ہیں اور شکلیں صورتیں بمنزلہ حروف کے۔ ان شکلوں اور صورتوں کا تعیّن بھی خواب دیکھنے والے کی ذاتی استعداد پر منحصر ہے۔ ایک عرب کے ساتھ خواب میں عموماً عربی ہی میں باتیں ہوں گی۔ اور ہندوستانی کے ساتھ ہندوستانی زبان میں۔ جن ہندوستانیوں کو انگریزی زبان میں مہارت زیادہ ہوگی اور بہ نسبت اُردو کے انگریزی سے انہیں سابقہ زیادہ رہتا ہوگا، انہیں بسا اوقات انگریزی نوعیت ہی کے خواب نظر آئیں گے۔ بہروں اور گونگوں سے خواب میں بھی اشاروں ہی میں باتیں ہوتی ہیں۔ اندھا شخص خواب میں بھی چیزوں کا احساس اُسی طرح کرے گا جس طرح بیداری میں وہ اشیاء کو محسوس کرنے کا عادی ہے تو گویا اس دُوسری قسم کے خواب میں دو چیزوں کی آمیزش ہوتی ہے۔ ایک تو وہ جو عالمِ علوی سے خواب دیکھنے والے پر پھینکی جاتی ہے۔ دُوسری وہ ترجمانی جو خواب دیکھنے والے ہی کی قابلیت و استعداد کا نتیجہ ہے۔ اب اس قابلیت اور استعداد کے بھی مدارج ہیں اور یہ بھی ہوتا ہے کہ ایک ہی شخص پر مختلف اوقات میں

مختلف حالتیں طاری ہوتی رہتی ہیں۔ کبھی نیکی کا میلان اس پر غالب ہوتا ہے اور کبھی بدی کا میلان۔ بدی کے میلان کا غلبہ خواب کو چند اوہامِ باطلہ اور فاسد ترکیبوں سے مخلوط کر دیتا ہے۔ خرافات اور محسوسات میں جس قدر انہماک زیادہ رہے گا۔ عقل کی کم التفاتی اور قلب کی کمزوری اتنی ہی زیادہ التباسی صورتیں پیدا کر دے گی۔ ایسا شخص اس پر بھی قادر نہیں ہوتا کہ خواب کو جیسا دیکھا ہے ویسا ہی بیان کر سکے بلکہ بعض اوقات وہ الفاظ کو بدل دیتا ہے اور خواب کا غلط نقشہ پیش کرتا ہے۔ حق و باطل میں امتیاز پیدا کرنے کے لیے، اور کھرے کو کھوٹے سے الگ کر دکھانے کے لیے اور اصلیت کو توہمات اور خیالاتِ باطلہ سے جدا کرنے کے لیے یہ خواب کسی معبّر کا محتاج ہوتا ہے اور اس کے صحیح معانی اور مطالب تک پہنچنے کے لیے تعبیر کی ضرورت ہوتی ہے۔

قسمِ اوّل کے خواب بھی خُدا کی طرف سے ہوتے ہیں۔ اور قسم دُوم کے خواب بھی خُدا ہی کی طرف سے ہوتے ہیں۔ لیکن چونکہ قسمِ دُوم کے خواب میں نفس کی آمیزش ہو جاتی ہے۔ اس لیے اس قسم کے خواب کو خوابِ نفسانی کہتے ہیں۔ معبّر نفسانی حصہ کو اصلی حصہ سے جُدا کر دیا کرتا ہے۔

تیسری قسم خواب کی وہ ہے جو نفسِ امارہ والوں کے حصہ میں آئی ہے یہ سب شیطانی خواب ہیں جو خواہشِ نفسانی کے غلبہ، اور اخلاقِ خبیثہ کے خوگر ہونے، اور طہارت وعبادت سے بے التفاتی کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ انہیں بدخوابی، اضغاثِ احلام، خوابِ پریشان، خوابِ شیطانی اور احتلامِ شیطان بھی کہتے ہیں۔ ان میں اِنسان یا تو دن میں جو کچھ کرتا ہے، وہی رات میں دیکھتا ہے یا لغو تمسخر کی باتیں دیکھتا ہے یا ایسی چیزیں دیکھتا ہے، جن کا نہ اعیان میں وجود ہے نہ اذہان میں۔ بوجہ اپنے کذب اور اپنی لغویت کے اس قسم کے خواب کسی تعبیر کے لیے نہیں ہوتے۔ لغو خواب کبھی جنون یا نشہ یا امراضِ فاسدہ یا خورد و نوش کی بے اعتدالیوں کا بھی نتیجہ ہوتے ہیں۔

رویائے صالحہ یعنی نیک خواب حدیث کی رو سے نبوت کے چھیالیس حصوں میں سے ایک حصہ ہے۔ نبوت امورِ غیب کی معلومات پر مشتمل ہے۔ گویا علومِ غیب کی معلومات کے

حصول کے چھیالیس طریقوں میں سے ایک ادنیٰ سا طریقہ یا چھیالیس مرتبوں میں سے ایک ادنیٰ سا مرتبہ، نیک اور سچے خوابوں کا دیکھنا بھی ہے۔

رویائے صالحہ کے اسباب میں سے بعض حسب ذیل ہیں:

تقلیلِ غذا، لطیف غذا، مزاج کو اعتدال پر رکھنا، اخلاقِ حمیدہ پیدا کرنا۔ عبادات کی مواظبت، خیالاتِ فاسدہ کا کبھی قلب میں نہ گزرنے دینا، قلب کو غیر اللہ سے پاک رکھنا۔

تعبیر: جب یہ معلوم ہوگیا کہ رُویائے صادقہ گویا ایک زبان ہے جس میں حق تعالیٰ اپنے بندہ سے کلام فرماتا ہے یا بالفاظ دیگر ایک تجلی صوری ہے جو عالمِ خیال میں اللہ تعالیٰ کی طرف سے بندہ پر وارد ہوتی ہے۔ تو یہ بھی معلوم کر لینا چاہیے کہ تعبیر وہ علم ہے جس کے ذریعہ یہ معلوم ہوسکے کہ اُس تجلی صُوری سے حق تعالیٰ کی کیا مراد ہے اور کس امر کے انکشاف کا روزن وہ اپنے بندہ کے لیے کھول رہا ہے۔

معبّر میں ذیل اوصاف کا ہونا ضروری ہے:

۱۔ دانا ہو، قرآنِ مجید کا عالم اور حدیثِ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کا ناظر ہو۔

۲۔ زبان سے آگاہ ہو اور اشتقاقِ لفظی سے واقف ہو۔

۳۔ قیافہ شناس اور مردم شناس ہو۔

۴۔ اصولِ تعبیر میں ماہر ہو۔

۵۔ عفیف النفس، اور پرہیزگار، اور پاکیزہ اور پسندیدہ افعال، اور پسندیدہ اخلاق اور صادق القول ہو۔

تعبیر دینے میں لوگوں کے حالات، اور اختلافِ زماں و مکان و احوال کا لحاظ رکھا جاتا ہے۔ کبھی مثل مشہور پر، کبھی صاحبِ خواب کے اسم و نوع و مثل و ہم نام پر۔ کبھی مشتقات پر۔ اور اکثر قرآن و حدیث کے مضامین کے مطابق۔ و نیز کبھی برعکس پر تعبیر دی جاتی ہے۔

درختوں کے پھلنے اور پھلوں کے پختہ ہونے کا موسم اور شب کے آخری حصہ اور وقت قیلولہ کے خواب اکثر اصدق ہوتے ہیں۔ اور ان کی تعبیر جلد پوری ہوتی ہے۔ برعکس اس کے

موسمِ زمستان اور بارش کے خواب نسبتاً ضعیف ہوتے ہیں۔

خواب کو غلط بیان کرنا حق تعالیٰ پر گویا بہتان باندھنا ہے اور بہت بڑا گناہ ہے۔ غلط بیانی اصل خواب کو فاسد کر دیتی ہے۔

بلحاظ اُس بیداری کے جو عالمِ آخرت میں نصیب ہوگی، اس دُنیا کی زندگی بھی ایک خواب ہے۔ گویا اس دُنیا میں انسان سو رہا ہے۔ جب مرے گا تب بیدار ہوگا۔ اور جو خواب یہاں دیکھا ہے، اُس کی وہاں تعبیر پائے گا۔ مثل متذکرۂ بالا اقسام کے یہ خواب بھی تین اقسام پر ہیں:

پہلی قسم کا خواب جو نفسِ مطمئنہ کا خواب ہے علم و عمل ہے۔

دوسری قسم کا خواب جو نفسانی ہے تصورات و تصدیقاتِ قلبی ہیں۔

تیسری قسم جو اضغاثِ احلام ہیں حرص و طمعِ دُنیا سے متعلق ہیں۔

بہترین خواب جو انسان اس دُنیا میں دیکھ سکتا ہے یہ ہے کہ وہ نورِ نبوت کو حاصل کرے اور اپنے قلب کی آنکھ سے حقیقتِ الٰہیہ کا مشاہدہ کرے۔ ایسے خواب کا دیکھنے والا خواب ہی کی حالت میں خواب کی لذت و حلاوت کا ذائقہ چکھے گا اور بیدار ہونے پر اس سچے خواب کی حقیقی تعبیر سے نوازا جائے گا اور سرفراز فرمایا جائے گا۔

رویت: کسی چیز کو آنکھ سے دیکھنا نہ کہ بصیرت سے معلوم کرنا۔

ریا: دکھلاوے کی غرض سے عبادت کرنا، اعمال و عبادات میں خلق پر نظر رکھنا اور حق تعالیٰ سے غافل رہنا۔ اگر دل میں یہ مرض نہیں اور عبادت جو کہ خلوصِ نیت پر مبنی ہو، لوگوں پر ظاہر ہو جائے تو اُسے ریا نہ کہیں گے۔ ایسا ہوتا تو اذان اور نماز کا با جماعت ادا کرنا اور فریضۂ حج کی ادائیگی اور جہاد میں شرکت اور اس قسم کی جملہ عبادات جو علی الاعلان ادا کی جاتی ہیں ممنوع ہوتیں۔ مگر ایسا نہیں ہے۔ ریا کا ٹھکانا قلب میں ہے نہ کہ اعمال میں۔

ریاضت: تزکیۂ نفس اور تہذیبِ اخلاق اور اوصافِ ملکوتی کے حصول میں مشقت کا اٹھانا۔

ریحان: وہ نور جو ریاضت اور تصفیۂ باطن سے حاصل ہوتا ہے۔

ز

زاجر: داعیٔ الی اللہ۔ وہ فرشتہ جو دل میں متوجہ الی اللہ ہونے کی رغبت پیدا کرتا ہے۔

زاہد: جو حظِّ نفس کو چھوڑ دے۔ دُنیا اور دُنیا کے متعلق جُملہ آرزوؤں سے دست بردار ہو جائے۔ زیادتی اور فضولی سے اعراض کرے۔ دل خالی کر دے تاکہ ہاتھ خالی رہیں۔ حادث کو قدیم کے لیے ترک کر دے۔ مجاز و تشبیہ سے اجتناب کرے اور تنزیہ محضہ اختیار کرے۔

زُہد دراصل تھوڑی چیز پر قناعت کرنے کو کہتے ہیں۔ اس لیے زاہد عام طور پر اُسے کہتے ہیں جو بقدرِ ضرورت تھوڑی دُنیا پر قناعت کرے۔ مگر سالک حقیقتاً بڑا حریص ہوتا ہے۔ تھوڑی چیز پر قناعت نہیں کرتا، بلکہ چھوٹی چیز کو بڑی چیز کی خاطر قربان کر دیتا ہے۔ حادث کو قدیم کی خاطر چھوڑ دیتا ہے۔ فانی کو باقی کے لالچ میں ترک کر دیتا ہے اور اسفل سے بیزار ہو کر اعلیٰ کی جانب لپکتا ہے۔

زاہدِ خشک: وہ زاہد جس میں بوئے عشق نہ ہو، جاہل و بے معنی و ریا کار۔

زبان: اسرارِ الٰہی۔

زجاجہ: مظاہرِ حسی کی صُورتیں جن کے ذریعے سے حق تعالیٰ مبتدی کے لیے جو کہ شہودِ جمالِ مطلق تک نہ پہنچا ہو عالمِ مثال میں متجلّی ہوتا ہے۔ اس قسم کی تجلّی کو تجلیِ اِفعالی کہتے ہیں۔ جن صورتوں میں یہ تجلی واقع ہوتی ہے وہ زجاجہ ہیں۔

زر: کنایہ ہے ریاضت و مجاہدہ سے۔ ریاضت و مجاہدہ ہی وہ زادِ راہ ہے جس سے مسافرِ

آخرت اپنا سلوک طے کرتا ہے۔

زردی: صفتِ سلوک، سلوک میں عشق کو بڑا دخل ہے اور عاشق کو زردی سے ایک مناسبت خاص ہوتی ہے۔ لہٰذا زردی سے صفتِ سلوک کی جانب کنایہ کیا جاتا ہے۔

زکوٰۃ: ترک وایثار وتصفیہ۔ جس طرح زکوٰۃ دے کر بقیہ مال کو پاک کرلیا جاتا ہے اسی طرح ترک وایثار سے بھی تصفیہٴ قلب حاصل ہوتا ہے۔

زُلف: سلسلہٴ تعینّات، تجلّیاتِ جلالی در صُوَرِ جسمانی، جذبِ الٰہی، پریشان کرنے والی حالت یا پریشانی۔ ابتلا، مقامِ راز و اخفا، مظاہرِ کثرت، احکامِ کثرت کی قیود کے واسطہ سے گرفتاریٴ عشّاق، زُلف میں سیاہی بھی ہے اور درازی بھی۔ تعیُّنات بھی حجاب ہیں اور بوجہ حجاب ہونے کے سیاہ ہیں اور مثل زُلفِ دراز کے تعینات بھی بے شمار اور لاتعداد ہیں۔ زُلف رخِ زیبا کو چھپا لیتی ہے۔ تعیُّنات بھی ذات کو یعنی وجہٴ واحد حقیقی کو چھپا دیتے ہیں۔

عاشقِ دیوانہ چوں خواہد کہ بیند روئے یار زُلف او آشفتہ گشت و پیچ و تابی میکند

سلسلہٴ زُلفِ معشوق وہ زنجیر ہے جس میں عشاق جکڑ لیے جاتے ہیں اور قیودِ کثرت سے گزرنے نہیں پاتے۔

زُلف کا پیچ وتاب یا خمِ زُلف وہ اشکالِ الٰہی ہیں جن تک ہر کس و ناکس کی رسائی نہیں ہوتی۔ زُلف کا پُرچین ہونا قیودِ احکامِ کثرت ہیں اور ہر چیز اور ہر شخص بوجہ ایک تعیُّن ہونے کے زُلف کی ایک شکن ہے۔ اِنسانِ کامل کو سرِ زُلف سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ کیونکہ سلسلہٴ تعیُّنات کی وہ انتہا ہے۔ زُلف کا کوتاہ کرنا قیودِ تعیُّنات کا کسی قدر رفع کرنا ہے۔ برافشاندنِ زُلف یا چین برافشاندنِ زلف سے مراد رفعِ تعیُّنات ہے، اور ساکن داشتنِ زلف، تعینات کا بحال رکھنا ہے۔ سلسلہٴ موجودات میں ہر لحہ اور ہر ساعت نئی نئی وضع اور نئے نئے طور پر تغیُّرات وتنزُّلات کا ایک سلسلہٴ لامتناہی جاری رہتا ہے جو بے آرامیِ زُلف ہے۔ مہمِ زُلف یا فہمِ زُلف سے مراد تعینات کے راز کا معلوم کرلینا ہے۔

زُلف جس طرح رُخ کو مخفی کر دیتی ہے۔ زُلفِ دراز اپنی کجی اور پراگندگی میں قدِ معشوق کی راستی کو مخفی کر دیتی ہے۔ سلسلۂ زُلفِ دراز عالمِ ظہور میں تضادِ اسمائی اور تضادِ صفاتی اور وہ کجی و تخالف ہے جس نے راستیِ قد کو پوشیدہ کر رکھا ہے۔ راستیِ قد سے اعتدال کی جانب اشارہ ہے اور قد یا قامت سے اُس برزخ کی طرف اشارہ ہے جو اجتماعِ ضدین یا جانبین یا طرفین ہے کیونکہ قد و قامت میں بھی جانبین یا طرفین ہوتی ہیں۔ حضرتِ الٰہی میں قد یا قامت برزخ بین الوجوب والامکان ہے اور راستیِ قد یعنی اعتدال سے مراد تجلیٔ ذات ہے جو جمیع ذراتِ کائنات میں یکساں طور پر پوشیدہ ہے۔ زُلف یعنی ظہورِ تخالف اسمائی و صفاتی کی کجی و پراگندگی تجلیٔ ذات کے قامتِ راست کو پوشیدہ کر دیتی ہے۔ غلبۂ قیودِ کثرت سے طالب پیچیدگی میں گرفتار ہو جاتا ہے اور مقامِ وحدت تک اس کا عبور دشوار ہو جاتا ہے۔ زنجیرِ زُلف یعنی احکامِ کثرت نے ہزاروں دلوں کو اپنے پیچ و خم میں اُلجھا رکھا ہے، مگر ایک جھٹکے میں یہ دل رہائی پا جاتے ہیں۔ یہ پیچ و خم حلقہائے زنجیر ہیں جو بے انتہا اور بے شمار ہیں اور زُلف کو مسلسل بنائے ہوئے ہیں۔ اس زُلف کو جھٹک دیا جائے یعنی پردہائے تعیُّناتِ جلالی و جمالی کو درہم برہم کر دیا جائے تو دُنیا میں ایک بھی کافر نہ رہے۔ کیونکہ جو چیز پسِ پردہ مخفی ہے وہ ظاہر ہو جائے اور سارا عالم مشاہدۂ جمالِ توحیدِ الٰہی سے سیراب ہو جائے اور ہر مشرک و کافر موحّد بن جائے۔ برعکس اس کے اگر ظلمتِ تعینات کو پیوستہ و دائم وساکن رکھا جائے اور حجاباتِ کثرت کو وحدت کے چہرہ پر سے اٹھایا نہ جاوے تو تمام جہان میں ایک بھی مومن حقیقی اور شاہدِ توحیدِ عیانی نظر نہ آئے۔ زلف، طالبانِ حق کے لیے ایک دام ہے، فتنہ ہے، امتحان ہے۔ زُلف نے عقل پر گرہ لگا دی اور معارفِ کشفی اور توحیدِ حقیقی کا راستہ عقل پر بند کر دیا۔ بس یہ ہوتا ہے کہ اس زُلفِ گلوگیر کو تیزی سے اور شوخی سے اور طرح طرح کی اداؤں کے ساتھ بار بار جھٹکا جاتا ہے۔ تاکہ نقابِ کثرت کے پیچھے سے جمالِ وحدت بھی چمکتا رہے اور سالکوں کی محنت و ریاضت ٹھکانے لگے۔ بے قراریِ زُلف زُلف کو کبھی آرام سے نہیں رہنے دیتی۔ ہمیشہ حرکت میں رکھتی ہے۔ کبھی صبح کرتی ہے، کبھی شام۔ کبھی دن، کبھی رات۔ کبھی ابر، کبھی آفتاب۔ کبھی مومن بناتی ہے، کبھی کافر۔ کبھی

زندیق کبھی موحّد۔ کبھی خوف پیدا کرتی ہے، کبھی رجاء۔ کبھی قبض، کبھی بسط۔ کبھی ہیبت، کبھی اُنس۔ غرضیکہ کبھی رخِ زیبا کی جھلک دکھلا دیتی ہے، کبھی پھر اسے ڈھانپ دیتی ہے۔

طینتِ آدم کی سرشت اُس وقت ہوئی جب زُلفِ معطّر کا لخلخہ اُسے سونگھایا گیا۔ اِس زُلف کو جامعیت اور کثرت یعنی جُملہ اسماء و صفات کی خوشبوؤں سے معطر کیا گیا تھا۔ چونکہ اِنسان مظہرِ جامعیت ہے اور اِنسان کا دل حقیقت کو اپنے میں مخفی رکھتا ہے اس لیے دل بھی زُلف کی طرح یک لحظہ قرار نہیں پکڑتا اور تجلیاتِ ذات پر نظر کرنے میں ہمیشہ منقلب رہتا ہے۔ مراتبِ کمال پر پہنچ کر بھی بوجہ جامعیت کے خیالاتِ ابتدائی کی جانب کسی وقت میل کر بیٹھتا ہے اور سالک کو ان کی نفی پر از سرِ نو کمر بستہ کر دیتا ہے کیونکہ راستہ دُور و دراز کا ہے اور بہت پیچ در پیچ واقع ہوا ہے۔ عشاق کے دل اسی بنا پر زُلفِ محبوب سے مشوّش رہتے ہیں کہ مظہریتِ کثرت باعثِ عدمِ سکونِ قلب اور مانعِ مشاہدۂ جمالِ جاناں ہو جایا کرتی ہے۔

زُلف سے کبھی تجلّیِ اسم ھو اور کبھی ذاتِ خالص بلا اعتبارِ صفات کی جانب بھی کنایہ کیا جاتا ہے۔

گیسو وہ حبل المتین ہے جس کی گرفت سے عالَمِ ھویت کی جانب راہ پیدا ہوتی ہے۔

موئے میاں سے اس نظر کی جانب اِشارہ کیا جاتا ہے جو سالک کو اپنی اور اغیار کی محبت قطع کرنے پر ہوتی ہے۔

زمان: حرکتِ فلکِ اعظم کی مقدار۔ چونکہ یہ حرکت دائمی ہے تعیّنات ایک دُوسرے سے اسی کے باعث مسبوق مفروض ہوتے ہیں۔ بعض کی نسبت سے بعض ماضی اور بعض مستقبل قرار دیے جاتے ہیں۔ ماضی گیا اور وجود نہیں رکھتا۔ مستقبل ابھی آیا نہیں اور کوئی وجود نہیں رکھتا، حال ماضی کی نہایت اور مستقبل کی بدایت ہے۔ یعنی ہر دو میں فاصل اور ہر دو میں مشترک ہے۔ گویا خلا غیر متناہی مفروضہ میں ایک نقطۂ وہمی ہے۔ اس نقطۂ وہمی نے جسے حال کہتے ہیں تجدُّد و تعیُّناتِ سے نہرِ رواں جاری کر رکھی ہے جس پر سرعتِ تجدُّد کی وجہ سے مثل قطرہ ہائے باران کے آبِ رواں کا توہّم ہوتا ہے۔ تو گویا زمانہ ایک نہر جاری ہے نمودِ بے بود۔

زمستان: مقامِ کشف

زُنّار: سالک کی یک رنگی و یک جہتی اور راہِ دین میں مطابعت اور راہِ یقین میں استقامت۔ خدمت و طاعت۔ زُلفِ معشوق ؎

خسروا زنار بند اوّل پس آنگہ سجدہ کن
پیشِ آں ابرو کہ بت خانہ است، آں محراب نیست

زنان: جو خانہ طبیعت میں مثل عورتوں کے خانہ نشین ہیں اور قیدِ نفس میں مقید ہیں۔ میدانِ طلب میں نکلنے کی ہمت اور موانعات کو قطع کرنے کی شجاعت سے محروم ہیں۔ عورتوں کی طرح ناقص العقل اور ناقص الدین ہیں۔

زنخ: زبان کی لذّات کا محل۔

زنخدان: لطف و عنایاتِ قہر آمیز سے چاہِ نورانی سے نکل کر چاہِ ظلمانی میں جا پڑنا۔

زندگی: محبوب کی نگاہ میں مقبولیت کا حاصل ہونا حقیقی زندگی ہے۔ اور اس کے برعکس جو حالت ہو وہ موت ہے۔

زورق: کشتیِ تعیّنِ نشاءِ انسانی۔

سیرِ زورق: نشاءِ انسانی کا منازلِ امواجِ کثرت عبور کر کے مقامِ وحدت تک پہنچنا۔

یوں تو بحرِ وحدت میں تعیّنات صوری و معنوی میں کا ہر تعیّن ایک زورق یعنی کشتی ہے مگر دریائے توحید میں سیرِ عیانی نشاءِ انسانی کے علاوہ کسی دوسرے مرتبہ میں میسر نہیں۔

س

سار بان: رہنما، سالک، مرشد، قضاء وقدر کیونکہ یہ بھی ساربانی کرتی ہے۔

ساعد: صفتِ قدر وقوت

ساغر: ہر وہ چیز جس میں مشاہدۂ انوارِ غیبی اور ادراکِ معانی ہو اسے پیانہ بھی کہتے ہیں۔

ساقی: شرابِ محبتِ الٰہی کا پلانے والا۔ اسرارِ الٰہی کے ساغر دلوں میں ڈھلکانے والا۔ انکشافِ حقائق پر رغبت دلانے والا۔ رموزِ کشفی اور حقائق و معارف کا بیان کرنے والا اور دلوں کو نغمۂ توحید سنا سنا کر مستیوں میں لانے والا، پیرِ کامل و مرشدِ مکمل، حق تعالیٰ بلحاظ اس کے کہ وہ محبوبِ حقیقی اور مفیضِ اصلی ہے۔ ...... وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًا ...... (الدھر: ۷۶: ۲۱)

"اور پلا دے گا اُن کو رب اُن کا شرابِ طہور۔"

صُوَرِ مثالیہ و جمالیہ دیکھ کر بھی مستی پیدا ہوتی ہے۔ اس لیے ان صورتوں کو بھی ساقی کہہ دیتے ہیں۔

ساقی کو مطرب بھی کہہ دیا کرتے ہیں کیونکہ ترانۂ محبت اور نغمۂ توحید سنا کر مست کر دینے میں ساقی مطرب کا کام دیتا ہے۔

سبزی، سپیدی، سُرخی: سبزی، کمالِ لطف کو کہتے ہیں جو باعثِ شادابی ہے۔ سپیدی، یکرنگی اور صفائی کو کہتے ہیں۔ سُرخی، قوتِ سلوک ہے جو سُرخ روئی کا باعث ہوتی ہے۔

ستر: پردہ، جو عوام کے لیے سزائے غفلت اور خواص کے لیے رحمتِ حق ہے۔ حدیث میں آیا

ہے کہ اگر ذاتِ باری تعالیٰ اپنے چہرہ سے پردہ دور فرما دے تو اُس کے چہرہ کے انوار جہاں تک اُس کی بصر پہنچے سب کچھ جلا کر خاک کر دیں۔ چنانچہ جب انوارِ حقیقت اپنی شعاعیں قلبِ عارف پر ڈالتے ہیں اُس وقت خاصانِ خُدا اپنے قلب پر ایک ایسا پردہ طلب کرتے ہیں جو اس تجلّی کا انہیں متحمل بنا دے اور اِستتار سے ان کی اس وقت یہی مراد ہوتی ہے۔

سحق: قہرِ الٰہی کے تحت میں ترکیبِ انسانی کا پراگندہ ہو جانا۔

سدرۃ المنتہیٰ: وہ انتہائی مقام جس کے ذریعہ سے مخلوق اپنی سیر میں خُدائے تعالیٰ تک پہنچتی ہے۔ اس سے اُوپر کسی کی رسائی نہیں۔ ہاتھی کے کان برابر پتوں والا بیر کا درخت یہیں ہے۔

سرائر: جمع ہے سریرۃ کی۔ سالک کا وصولِ تام میں حق تعالیٰ میں محو ہو جانا۔ مقامِ لِیْ مَعَ اللّٰہِ۔

سردی: نفس کا فارغ ہونا۔

سرکشی: سالک کی سَرکشی یہ ہے کہ ارادہ، مراد و خواہشات کی مخالفت پر اڑا رہے۔ اس کے برعکس حالت کو سرکشیِ نفس کہتے ہیں۔

سفر: سالکوں کی اصطلاح میں ایک مقام سے دوسرے مقام کی جانب حرکتِ معنوی کو سفر سے تعبیر کرتے ہیں۔

سقف المرفوع: مکانت عالیۂ الٰہیہ جو قلبِ سالک میں واقع ہے۔ حقیقتِ الٰہیہ، بیت المرفوع کی جہت الوہیت ہے اور بیتِ قلب ہے۔

سُکر: حیرت و وحشت و ولہ و غایتِ بے خودی و مدہوشی و تعطلِ عقل، جو مشاہدۂ جمالِ معشوق کا نتیجہ ہو۔ یہ وہ حالت ہے جو غَیبت سے تقویت پاتی ہے اور طرب و التذاذ کا باعث ہوتی ہے۔

سکینہ: نورِ طمانیت جو حق تعالیٰ کی جانب سے قلبِ سالک پر ہوتا ہے اور سکون و اطمینان کا باعث بنتا ہے اور پیش خیمہ ثابت ہوتا ہے عین الیقین کا۔

هُوَ الَّذِیْٓ اَنْزَلَ السَّکِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ لِیَزْدَادُوْٓا اِیْمَانًا مَّعَ اِیْمَانِهِمْ ...... (الفتح ۴۸:۴)

"وہی (اللہ) ہے جس نے نازل فرمائی تسکین بیچ ایمان والوں کے دلوں کے
تا کہ بڑھ جاویں ایمان میں ساتھ اپنے ایمان کے۔"

سلاب: سلبِ اختیارِ سالک، جمیع احوال و اعمالِ ظاہری و باطنی میں۔

سلام: درودِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم۔

سلامتی: تجریدِ کونین اور تفرید از دارین۔ کیونکہ حقیقی سلامتی اسی میں ہے۔

سلسلہ: جماعتِ رُوحانی جو آپس میں ایک دُوسرے سے منسلک ہوں۔

سلطانی: وارداتِ الٰہی، اعمال و احوال کا عشاق پر جاری ہونا۔

سلوک: خُدا تک پہنچنے کا راستہ بطریقِ سیرِ کشفی عیانی، نہ کہ بطریقِ استدلال۔ اس راستہ پر چلنے والے کو سالک کہتے ہیں۔ وقتِ خاص یا اوقاتِ خاص میں مبتدی پر یادِ باری تعالیٰ کا اس درجہ غلبہ ہوتا ہے کہ دوسرے خیالات محو ہو جاتے ہیں۔ یہ منجانب اللہ ایک کشش ہوتی ہے جو باعثِ ترقیاتِ مزید ہے۔ اس حالت کو صفائی مبتدی کہتے ہیں۔ جو پہلی قسم ہے صفائی وقت کی۔ کیونکہ یہ حالت مبتدیوں پر طاری ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے صوفی کو سالکِ مجذوب کہتے ہیں۔

صُوفی پر جب ایسے اوقات آتے ہیں جن میں اُس پر تجلّیات وارد ہوتی ہیں تو اس حالت کو صفائی متوسط کہتے ہیں۔ کیونکہ یہ حالت متوسطین پر طاری ہوتی ہے۔ اس مرتبہ کے صُوفی کو مجذوب کہتے ہیں۔

جب صُوفی واصلِ ذات ہو کر مقامِ تمکین میں پہنچتا ہے تو اس حالت کا نام صفائی منتہی ہے۔ اس مرتبہ کے صُوفی کو مجذوبِ سالک کہتے ہیں۔

طالبانِ راہِ حق کی طبائع میں بہت کچھ اختلاف ہوتا ہے اور سب کو ایک ہی لکڑی سے نہیں ہانکا جا سکتا۔ شیخ طبیبِ دل ہوتا ہے اور مریض کی طبیعت پر نظر کر کے اور نوعیتِ مرض کو دیکھ کر اُس کا علاج کرتا ہے اور اُس کے مناسبِ حال نسخہ اُس کے لیے تجویز کرتا ہے۔ اس لیے سلوک کے طریقے بے تعداد ہیں۔ اَلطُّرُقُ اِلَی اللّٰهِ بِعَدَدِ اَنْفَاسِ الْخَلَائِقِ لیکن تین طریقے زیادہ عام اور اقرب ہیں۔

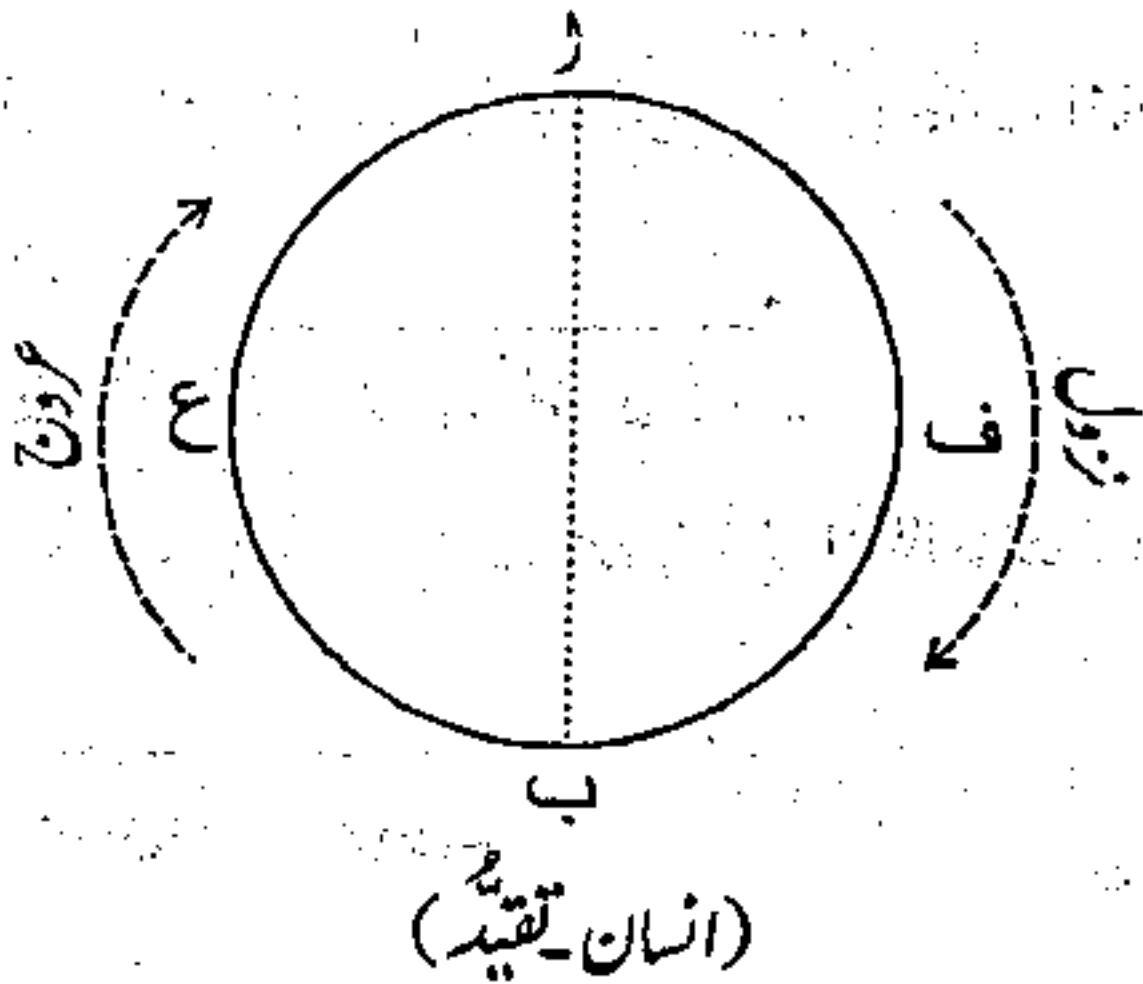
طریقِ اخیار: کثرتِ صوم و صلوٰۃ و تلاوت و حج و جہاد وغیرہ کے ذریعہ منزلِ مقصود پر پہنچنا۔

طریقِ اصحابِ مجاہدات و ریاضات: اخلاقِ ذمیمہ کو جدوجہد اور محنت و کوشش اور ریاضت و مجاہدہ سے اخلاقِ حمیدہ میں تبدیل کرنا اور اس طور پر عالمِ علوی سے مناسبت پیدا کر کے اپنا راستہ طے کرنا۔

طریقِ اصحابِ شطّاریہ: ریاضت سے گریز، صحبتِ خلق سے پرہیز، ماسوئٰ سے بیزاری، درد و اشتیاق، ذوق و شوق اور ذکر و فکر کے علاوہ کسی اور شغل سے سروکار نہ رکھنا اس طریقہ کی خصوصیت ہے۔ اوّل الذکر دونوں طریقوں کے مقابلہ میں وصول الی اللہ کا یہ طریقہ زیادہ اقرب و قوی ہے۔ کامیابی کے لیے کششِ ربانی نہایت ضروری ہے لیکن اس عنایتِ الٰہی سے وہی نوازے جاتے ہیں جو اس راستہ میں جدوجہد کرتے ہیں۔

وَالَّذِيْنَ جَاهَدُوْا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ...... (العنکبوت:۲۹:۶۹)

"اور جن لوگوں نے محنت کی بیچ راہ ہماری کے البتہ دکھا دیں گے ہم ان کو راہ اپنی۔"

مندرجہ ذیل دائرہ سے سلوک کی ابتدائی، درمیانی اور انتہائی منازل کے متعلق کسی قدر اجمالی معلومات اور اصطلاحی تفہیم میں مدد ملے گی۔

ب اس دائرہ میں مبتدی کا مقام ہے۔ جب سالک پورے دائرہ کو طے کر کے پھر اسی مقام پر آ جاتا ہے تو وہی ب منتہی کا مقام ہو جاتا ہے۔ اَلنِّهَایَةُ رُجُوْعٌ اِلَی الْبِدَایَةِ سے اسی امر کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔ دائرہ میں ب کے مقابل سب سے اونچا مقام ا (الف) ہے۔ قوس ب ع ا عروجی راستہ ہے (یعنی لاتعیّن تک پہنچنے کا۔ یہاں پہنچ کر سالک سُکر، بیخودی، فناء اور فناء الفناء سے آشنا ہوتا ہے۔ گو دائرہ میں یہ سب سے اُونچا مقام ہے، مگر سلوک میں یہ انتہائی مقام نہیں۔ فنائیت مرتبۂ کمال نہیں۔ بلکہ کمالِ بقاء بعد الفناء جسے بقا باللہ کہتے ہیں۔ کیونکہ اطلاق تک پہنچنے سے قبل سالک اشیاء کو من کل الوجوہ غیر دیکھتا تھا اور سیرِ ماسویٰ میں اپنے کو مشغول پاتا تھا۔ سُکر و استغراق میں پہنچ کر اُسے نہ کثرتِ حقیقی نظر آتی ہے نہ کثرتِ مجازی۔ حالانکہ ضرورت اس کی ہے کہ آئینۂ کثرت میں وہ وحدت دیکھے اور کثرت حجابِ وحدت نہ ہونے پائے۔ خلق کو حق میں اور حق کو خلق میں دیکھے۔ یہ بات اُس وقت حاصل ہوتی ہے جبکہ مبداء یعنی ب سے چل کر سالک بمقام اطلاق ا پر پہنچے اور ا سے سیرِ نزولی اختیار کر کے قوس ا ن ب طے کرتا ہوا پھر آغاز و تقیّد (یعنی ب) پر آئے اور مثلِ سابق مقامِ عبودیت و متابعت میں پہنچے۔ سلوک کی تکمیل اسی مقام پر ہوتی ہے۔ اسی مقام پر پہنچ کر سالک کے سَر پر خلافت کا تاج پہنایا جاتا ہے اور ناقصوں کی تکمیل کی خدمت اُس کے سپرد کی جاتی ہے۔ سُکر سے نکل کر صحو میں آتا ہے اور مقامِ تمکین و تعیّن دونوں میں متمکن ہو کر خلیفۂ حق اور ہادی و رہنما بنتا ہے۔

سلوک کی کتابوں میں ابتدائی صورت میں ب کی جانب اشارہ مندرجہ ذیل اصطلاحات سے کیا جاتا ہے:

مبداء، بدایت، تقیّد، تعیّن، فرق، کثرت، بُعد۔

قوسِ عروجی یعنی ب ع ا کی جانب مندرجۂ ذیل اصطلاحات سے اِشارہ کیا جاتا ہے:

سیرِ عروجی۔ سیر الی اللہ عروج۔

مقام ا کی جانب اشارہ مندرجہ ذیل اصطلاحات سے کیا جاتا ہے:

اطلاق، احدیت، تکوین، سکر، استغراق، بے خودی، فناء، فناء الفنا، سیر فی اللہ، جمع۔

ساکنانِ سر کوئے تو نباشند بہوش کان زمینے ست کہ آنجا ہمہ مجنوں خیزد

(خسروؒ)

قوسِ نزولی میں یعنی ا ن ب کی جانب اشارہ مندرجہ اصطلاحات سے کیا جاتا ہے:

سیرِ نزولی، سیر من اللہ، سیر مع اللہ، سیر باللہ، سیرِ رجوعی۔

دائرہ کو پوری طرح عبور کر کے جب سالک واپس اسی مقام ب پر آتا ہے جس سے کہ اس نے ابتداء کی تھی تو اس صورت میں مندرجہ ذیل اصطلاحات سے اس مقام کی نشاندہی کی جاتی ہے:

نہایت، صحو، صحو بعد المحو، تمکین، تکمیل، عبدیت، عبودیت، انسان، انسانِ کامل، بقاء، بقاء بعد الفناء، بقاء باللہ، جمع الجمع، فرق بعد الجمع، فرقِ ثانی، صحوِ ثانی۔

حضرات نقشبندیہ مجددیہ کے ہاں سلوک طے کرنے کا جداگانہ طریق ہے۔ چونکہ اس کتاب کے اِن مضامین کا مقصد سلوک طے کرانا نہیں، بلکہ اصطلاحات کی تفہیم ہے، اس لیے سلوکِ مجددیہ کا نقشہ ذیل میں درج کرنے پر اکتفاء کیا جاتا ہے جو اصطلاحات کی وضاحت کے لیے کافی ہوگا۔ (نقشۂ سلوک صفحہ مقابل پر ملاحظہ فرمائیں۔)

حضرات نقشبندیہ رحمہم اللہ تعالیٰ کی مشہور گیارہ مصطلحات جن سے سالکین کو سابقہ پڑتا ہے، حسب ذیل ہیں:

(۱) **ھوش در دم:** جو سانس نکلے یادِ الٰہی میں نکلے۔ غفلت کسی وقت راہ نہ پائے۔ ہمیشہ ہوشیار اور اپنے نفس پر آگاہ رہے۔ اس شغل سے تفرقۂ انفسی واقع ہوتا ہے۔

(۲) **نظر بر قدم:** چلتے پھرتے وقت نگاہ کو اپنی پشتِ پا پر رکھنا تا کہ نظر پراگندہ نہ ہو اور

جمعیتِ خاطر رہے۔ کیونکہ ابتدا میں دل تابعِ نظر ہوتا ہے اور پریشانیِ نظر پریشانیِ دل کا باعث ہوتی ہے۔ نظر بر قدم سے سُرعتِ سیر کی جانب بھی اشارہ ہوسکتا ہے۔ یعنی قطعِ مسافتِ ہستی اور عبور بر عقباتِ خود پرستی میں سالک کی نظر جہاں تک پہنچے فوراً قدم بڑھا کر وہیں پر رکھ دے۔

(۳) **سفر در وطن:** سالک کا طبیعتِ بشری میں ایک مقام سے دُوسرے مقام یعنی صفاتِ ذمیمہ سے صفاتِ حمیدہ پر جانا اور تَخَلَّقُوْا بِاَخْلَاقِ اللّٰہِ پر عمل کرنا سفر در وطن ہے۔

(۴) **خلوت در انجمن:** بظاہر مخلوق کے ساتھ اور بباطن حق تعالیٰ کے حضور میں رہنا۔ ہر حال میں متوجہ الی اللہ رہنا۔

(۵) **یاد کرد:** ذکرِ لسانی وقلبی جس سے غفلت دور ہو اور حق تعالیٰ کی یاد تازہ رہے۔

(۶) **بازگشت:** جب ذاکر دل یا زبان سے کلمۂ طیبہ کا ذکر کرے تو ہر بار اپنے دل میں یہ مناجات کرے کہ:

"الٰہی میرا مقصود تو ہے اور تیری رضا ہے۔ تیرے ہی لیے میں نے دُنیا و آخرت کو ترک کیا ہے۔ تو اپنی ہی نعمتیں عطا فرما اور اپنی ہی بارگاہ میں وصولِ تمام عنایت فرما۔"

ذکر میں یہ شرط نہایت عظیم ہے جسے ہرگز نظر انداز نہ کیا جائے۔

(۷) **نگاہداشت:** نگرانیِ خاطر از خطراتِ ماسوی اللہ۔ مثلاً اس بات کی نگہداشت رکھے کہ اگر سالک ایک دم میں سو بار کلمۂ طیبہ کہے تو اس درمیان میں ایک بار بھی خیال اِدھر اُدھر نہ بھٹکنے پائے بلکہ اسماء وصفات سے غافل ہوکر احدیت مجردہ اور وراء الوراء ہی پر نظر رکھے۔

(۸) **یادداشت:** حق تعالیٰ کی جانب ہر دم اور ہر حال میں بسبیلِ ذوق متوجہ رہے۔ بعض کے نزدیک یادداشت سے مراد حضورِ بے غیب ہے۔ اہلِ تحقیق کے نزدیک یادداشت یہ ہے کہ سالک کے دل پر استیلائے شہودِ حق بتوسط حُبِّ ذاتی ہو جائے اور اِسی کو مشاہدہ کہتے ہیں۔ یہ دولت بدون فناءِ تام اور بقائے کامل حاصل نہیں ہوتی۔

(۹) **وقوفِ زمانی:** بندہ ہر حال میں اپنے احوال پر واقف رہے۔ اگر طاعت میں ہے تو

شکر، اور معصیت میں ہے تو استغفار کرے یا پاسِ انفاس میں حضور وغفلت کا خیال رکھے۔ یا قبض وبسط پر نظر رکھے اور شکر کے موقع پر شکر اور استغفار کے موقع پر توبہ واستغفار کرے۔ اسے محاسبہ بھی کہتے ہیں۔

(۱۰) **وقوفِ عددی:** نفی اثبات کے ذکر میں عددِ طاق کی رعایت رکھنا بلحاظ اس کے کہ اللہ طاق ہے اور طاق کو پسند فرماتا ہے۔ ذکرِ قلبی میں اس نوعیت کی رعایتِ عددی تفرقہ کے دُور کرنے اور جمعیتِ خاطر کے پیدا کرنے میں خاص طور پر مؤثر ہے۔

(۱۱) **وقوفِ قلبی:** ذاکر کا حق تعالیٰ سے واقف وآگاہ رہنا۔ دل میں حق تعالیٰ سے آگاہی اور اس کا حضور اس طور پر ہو کہ غیر حق سے مطلق علاقہ نہ رہے۔ دورانِ ذکر میں اس نوعیت کا ارتباط اور اس قسم کی حضوری وآگاہی ایک ضروری شرط ہے جس کے بغیر ذکر مؤثر نہیں ہوتا۔

سالک کا فرض ہے کہ ہر دم بڑھا چلا جائے۔ جو قدم پڑے آگے ہی کی جانب پڑے۔ نہ کہیں ٹھہرے نہ پیچھے ہٹے۔ ٹھہرنا مُضر ہے اور پیچھے ہٹنا سلوک کے لیے مہلک۔ سالک اسی کو کہتے ہیں جو ساعت بساعت ترقی کرتا رہے۔

واقف اُسے کہتے ہیں جو کسی مقام پر رُک جائے یا ٹھہر جائے، اور ترقی اُس کی بند ہو جائے۔ ایسی حالت کو جمود یا حالتِ جمودی کہتے ہیں۔ ایسا شخص کسی مقام پر دیر تک اڑا رہے تو پھر لازمی طور پر وہ پیچھے کی جانب ہٹنے لگتا ہے۔

راجع اسے کہتے ہیں جو پیچھے کی جانب ہٹے۔ اس رجعت کا فوراً ہی معقول علاج نہ کیا جائے تو حالت مایوسی کی ہو جاتی ہے۔

کامل کی سیرِ عروجی ونزولی کے دَور، پرکار کی طرح ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ بس جو حال اس کے ساتھ دائمی ہوتا ہے، یہ ہوتا ہے کہ حجاباتِ کثرت ہمیشہ مرتفع رہتے ہیں۔ وہ وحدت میں کثرت اور کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرتا رہتا ہے۔

سالکِ ہالک وہ ہے جو ابتدائے حال میں مقید بہ مجاز رہا ہے۔

سالک واصل المسالک وہ ہے جو ابتدائے سلوک ہی سے محکوم بہ حقیقت رہا ہو اور جس نے اپنا سینہ جملہ بتانِ مجازی سے ہمیشہ پاک و صاف رکھا ہو۔ وہ سالک جو مقامات کو ازروئے حال طے کرتا ہو نہ کہ صرف علم و تصوّر سے۔

سماع: دلکش آواز میں ایک موہنی ہوتی ہے۔ ہر سلیم الطبع اِنسان کی فطرت میں خُدا نے یہ بات رکھی ہے کہ وہ صدائے دلکش اور نغمۂ شیریں سُن کر محظوظ ہو، مسرور ہو اور مستی میں آ جائے۔ صوتِ ہوشربا جانوروں تک کے لیے کششِ مقناطیسی اور جذبِ کہربائی رکھتی ہے۔ بچے تک اُسے سُن کر بے خود ہو جاتے ہیں۔ یوں بھی اِنسان کو آواز سے بہت کچھ تعلّق ہے۔ باہمی تعلّقات کا پیدا کرنا اور قائم رکھنا۔ تعلیم و تعلّم کے سلسلہ کا اجراء، تبادلۂ خیالات اور اس قسم کے جُملہ امور کے لیے اِشارات اور کنایات کافی نہ سمجھے گئے بلکہ اللہ تعالیٰ نے اپنی کمال مہربانی سے آواز کو پیدا کیا تاکہ طلبِ منفعت اور کمالاتِ مقصودہ تک پہنچنے میں اِنسان اس سے مدد لے اور فائدہ اٹھائے۔ چونکہ آواز بہت بڑی انسانی ضرورت کو پورا کرنے والی چیز ثابت ہوئی اور رحمتِ حق تعالیٰ سے بطورِ انعام کے اِنسان کو مرحمت ہوئی اور اِنسان نے یہ دیکھا کہ اُس کی طبیعت گویا اس آواز ہی کی صوری و معنوی کمالات کی تصویر ہے، اس لیے اس نے طبعی طور پر آواز سے محبت کی۔ اُس کی وحشتیں اس سے دُور ہوئیں۔ اُس کی ترقی کے راستے اس سے پیدا ہوئے اور کھلے، اور ان راستوں کے طے کرنے میں اُسے اس سے مدد ملی۔ جب اس آواز میں خوش ترکیبیاں شامل ہوئیں، اور دِل کشیاں بڑھیں اور مدہوشیاں پیدا کرنے والے ساز و سامان کا اضافہ ہوا تو وہ محبتِ طبعی جوش میں آئی۔ لذتیں آنے لگیں، مستیاں بڑھیں اور بے خودیاں طاری ہونی شروع ہوئیں..... يَزِيْدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَآءُ[1] "اللہ تعالیٰ بڑھاتا ہے خلقت میں جو چاہتا ہے۔"

یعنی جسمی ترکیب میں زیادتی فرما دیتا ہے۔ مفسرین نے اس آیت کی تفسیر میں فرمایا ہے کہ اس زیادتی سے اشارہ خوش آوازی کی جانب ہے جو ترکیبِ جسمانی پر ایک اضافہ ہے۔

سب سے پہلی مستی جو رُوحِ انسانی پر طاری ہوئی اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ[2] کے دلکش نغمہ کو سن کر طاری

---

[1] الفاطر ۳۵:۱   [2] الاعراف ۷:۱۷۲

ہوئی اور سب سے آخری مستی جو اُس پر طاری ہوگی اس آخری نفخِ صور کو سن کر طاری ہوگی جس کی حیات بخش آواز مُردوں میں جان ڈال دے گی اور جسے سن کر مُردے زندہ ہو جائیں گے اور رقص کرتے ہوئے اپنے پروردگار کے حضور میں حاضر ہوں گے۔ آواز میں دونوں کرشمے ہیں۔ زندوں کو مُردہ کر دیتی ہے اور مُردوں کو زندہ۔ پہلا نفخِ صور زندوں کو مُردہ کر دے گا، اور دوسرا نفخِ صور مُردوں کو زندہ۔ داؤد علیہ السلام کو حق تعالیٰ نے حُسنِ صوت اور خوش الحانی کا معجزہ عطا فرمایا تھا۔ جب آپ زبور شریف کی لحنِ داؤدی میں تلاوت فرماتے تھے تو آپ کی مجلس میں بعض سُننے والے جان دے دیتے تھے اور مجلس کے اختتام پر وہاں سے جنازے اُٹھتے تھے۔ صوفیائے کرام کے واقعات مشہور ہیں جنہوں نے کسی شعرِ لطیف یا مصرعۂ بلیغ کو سنا اور جان فدائے حق کر دی۔ حضرت قطب الدین بختیار کاکیؒ کے وصال کا واقعہ زبان زدِ خاص و عام ہے۔ حالتِ سماع میں ایک شعر پر خنجرِ تسلیم و رضا کے نیچے قُربان ہو گئے، مگر اللہ رے قدرتِ تصرف و اِقتدار! کس انوکھی شان کے ساتھ آپ اس میدانِ جانبازی میں رونق افروز ہوئے اور عروج و نزول دونوں پر کس درجہ اقتدار کا آپ کے پتا چلتا ہے کہ کئی دن تک یہ ہوش اُڑا دینے والا منظر پیشِ نظر رہا کہ پہلے مصرعہ پر آپ جان بحق تسلیم ہو جاتے تھے، اور دوسرے مصرعہ پر ازسرِ نو زندہ ہو کر تڑپنے لگتے تھے۔ اگر اس وقت کے شرکائے بزم اس بے مثل آمد و شد سے حواس باختہ نہ ہو جاتے اور قوالوں کو پہلے مصرعہ کے اختتام پر اور دُوسرے مصرعہ کے آغاز سے قبل نہ روک دیا جاتا جیسا کہ انہوں نے بالآخر عاجز آ کر کیا، تو ایک شہیدِ محبت کے اس مرنے جینے کے کھیل کو دُنیا قیامت تک دیکھتی رہتی۔ حضرت امیر خسروؔ اپنی ایک غزل میں اس واقعہ کی جانب اشارہ فرماتے ہیں کہ

جاں بریں یک بیت داد است آں بزرگ	آرے ایں گوہر زکانے دیگر است
کشتگانِ خنجرِ تسلیم را	ہر زماں از غیب جانے دیگر است

حدیث شریف میں آیا ہے اِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِکْمَۃً ۔ یعنی تحقیق بعض اشعار میں حکمت

ہوتی ہے۔ ہر چیز میں ایک حُسن ہے۔ کسی شعر میں حکمت کا ہونا اس شعر کا حُسن ہے۔ ترکیبِ الفاظ، اور نشستِ الفاظ، اور اندازِ بیان میں بھی خوبی اور لطافت ہو تو اُس حسن میں چار چاند لگ جاتے ہیں۔ اسی طرح آواز میں دلکشی کا ہونا آواز کا حُسن ہے۔ جب دلکش آواز میں طبع زاد یا اصول و قواعدِ موسیقی کی پابندی سے تناسب و موزونیت کو ترقی دے دی جاتی ہے تو یہ حُسن بڑھ جاتا ہے۔ جب یہ دونوں حُسنِ یعنی حُسن کلام اور حُسنِ آواز آپس میں مل جاتے ہیں، جب ان دونوں میں باہمی ترکیبِ لطیف واقع ہو جاتی ہے، جب ان میں سے ایک دُوسرے سے مدد ملتی ہے تو اس کا مجموعی اثر جو ذوقِ سلیم رکھنے والی طبائع پر پڑتا ہے اس کا اندازہ کچھ وہی خوب کر سکتے ہیں جو اس بحرِ موّاج کے شناور ہیں ع

قدرِ ایں مئے نہ شناسی بخدا تا نہ چشی

شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ نے اپنے شیخ اور والدِ بزرگوار حضرت شاہ عبدالرحیم صاحبؒ کے چند مشاہدات و انکشافات اپنی کتاب انفاس العارفین میں نقل فرمائے ہیں۔ ایک مقام پر شاہ عبدالرحیم صاحبؒ کے حضرت خواجہ قطب الدین بختیار کاکیؒ کے مزارِ پُرانوار پر حاضر ہونے کا ذکر ہے۔ جو لطیف گفتگو درمیان صاحبِ مزار اور شاہ صاحب کے، دورانِ مشاہدہ میں واقع ہوئی، اس موقع پر خالی از دلچسپی نہ ہوگی۔ یہ واضح رہے کہ شاہ صاحب موصُوف نقشبندی تھے اور سماع نہ سُنتے تھے۔ گفتگو حسبِ ذیل تھی:

فرمایا (یعنی حضرت قطب صاحبؒ نے) "شعر کے حق میں تم کیا کہتے ہو......؟"

میں نے کہا: "كَلَامٌ حَسَنُهٗ حَسَنٌ وَ قَبِيْحُهٗ قَبِيْحٌ"

فرمایا: "بارک اللہ! خوش آواز کے حق میں کیا کہتے ہو......؟"

میں نے کہا: "ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ"

یعنی یہ فضل ہے اللہ کا جسے چاہے دے۔

فرمایا: "بارک اللہ! جب دونوں جمع ہو جائیں تو اس میں تم کیا کہتے ہو؟......"

میں نے کہا: "نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ يَهْدِي اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ"

یعنی نور پر نور۔ ہدایت فرماتا ہے اللہ اپنے نور کی جانب جسے چاہتا ہے۔

فرمایا: "بارک اللہ! جو کچھ ہم کرتے تھے اور وہ اس سے زیادہ نہ تھا۔ تم بھی کبھی کبھی ایک دو بیت سنتے رہو۔"

سماعِ صُوفیہ: محض گانا سننا یا اشعار سننا یا کمالاتِ موسیقی سے حظِّ نفس حاصل کرنا صوفیائے کرام کی اصطلاح میں سماع سے تعبیر نہیں کیا جاتا بلکہ ان حضرات کے نزدیک مجلسِ سماع اُس کو کہتے ہیں جبکہ اہلِ صفا حظوظِ نفسانی سے مجرد اور عاداتِ شہوانی سے بے تعلق ہو کر صدق و صفا کے ساتھ طلبِ الٰہی کے ذوق و شوق میں مجتمع ہوں اور پابندیٔ شرائطِ ضروریہ و آدابِ مناسبہ، اصحابِ حال و مواجید کا توحید و عشق میں ڈوبا ہوا کلامِ موزوں حُسنِ صوت اور لحنِ دلکش میں سنیں اور از اوّل تا آخر حضورِ قلب سے حق تعالیٰ کے ساتھ قیام کرنے کی نیت سے نہ کہ کسی اور غرض سے اجتماع رکھیں۔ جو سماع ان لوازمات سے معراء ہے وہ صُوفیاء کے نزدیک سماع نہیں۔ اجتماعاتِ رسمی اور نمائشی کو تصوفِ حقیقی کی دُنیا میں کوئی دخل نہیں۔

شرائط:

سماع کے لیے تین چیزوں کی صحت کی سب سے زیادہ ضرورت ہے۔ ان ہی کی صحت پر سماعِ صوفیہ کے جواز و مفید و مؤثر ہونے کا دارو مدار ہے۔

(۱) زمان (۲) مکان (۳) اخوان

(۱) زمان: سماع سننے کے لیے ایسا وقت تجویز کرنا چاہیے جبکہ دلوں میں یکسوئی ہو، جمعیتِ خاطر ہو۔ شوقِ سماع بھڑکا ہوا ہو۔ حق تعالیٰ کے ساتھ خلوت میں بیٹھنے کے لیے طبیعت آمادہ ہو، اور کوئی امر اُس کے مانع نہ ہو۔ یا کسی سے کوئی وعدہ ایفاء کرنے کا وقت نہ ہو، یا کسی اور ایسے کام کا وقت نہ ہو جس سے جمعیتِ خاطر پراگندہ ہونے کا اندیشہ ہو۔

(۲) مکان: جگہ سماع کے لیے ایسی منتخب کی جائے جہاں یکسوئی پیدا کرنے والے اور یکسوئی میں ترقی دینے والے سامان مہیا ہوں۔ وہ جگہ شارعِ عام نہ ہو، بازار نہ ہو، میلوں، تماشوں، سیر گاہوں، تفریح گاہوں کے میدان نہ ہوں۔ کوئی ایسی جگہ نہ ہو جہاں ہم دوسروں

کے لیے، یا دوسرے ہمارے لیے تکلیف دہ ثابت ہوں۔ ایسا مقام نہ ہو جہاں اہلِ سماع شرائطِ ضروری کی پابندی نہ کرسکیں، یا مجلس میں حسبِ دل خواہ انتظام نہ قائم رکھ سکیں، یا صحبتِ ناجنس سے اپنے کو محفوظ رکھنا اُن کے اختیار سے باہر ہو۔ زاویہ ہو، خانقاہ ہو یا کوئی مکان ہو جو اس قسم کی عبادت کے لیے مختص ہو۔

(۳) اخـــوان: ہم نشین ایسے ہوں جو ہم مذاق ہوں۔ ہم مشرب ہوں۔ ہم رنگ ہوں۔ سماع کے اہل ہوں۔ غلبۂ نفسانی سے آزاد ہو چکے ہوں۔ بہیمی خصائل اپنے مغلوب کر چکے ہوں۔ بندۂ حرص و ہوا نہ ہوں۔ سماع کے منکر نہ ہوں۔ اعتراض و عیب جوئی کی غرض سے محفل میں نہ آئے ہوں۔ اہلِ دُنیا نہ ہوں۔ ریاکار نہ ہوں۔ مغرور و متکبر نہ ہوں۔ وجاہتِ ذاتی اور اعزازِ خاندانی کے تحفظ کا سودا اپنے دماغ میں لے کر وہاں نہ آئے ہوں۔ کھیل تماشا کے طور پر شریکِ محفل نہ ہوئے ہوں۔ حظِ نفس کے لیے راگ سننے کی نیت سے نہ آئے ہوں۔ بلکہ سماع کو عبادت سمجھ کر متوجہ الی اللہ ہونے کی نیت سے باوضو محفل میں حاضر ہوئے ہوں اور آخر تک باوضو رہیں۔ اَدَب سے بیٹھیں۔ آپس میں کانا پھوسی نہ کریں۔ ہنسی مذاق سے مجتنب رہیں۔ توجہ کو اِدھر سے اُدھر ہٹا کر اپنے اور دُوسروں کے لیے پریشانیِ خاطر کا باعث نہ ہوں۔ جب سماع کی اہلیت رکھنے والے ایک جگہ مجتمع ہو کر شریکِ سماع ہوتے ہیں تو بعض کے دلوں کے انوار بعض کی طرف منعکس ہوتے ہیں۔ یک جنسی اور ہم رنگی کے اس اجتماع سے نور اور ظہور اور سُرور اور وضوح کی زیادتی ہوتی ہے۔ اور حق تعالیٰ کی رحمتِ خاص کا اس وقت نزول ہوتا ہے۔ مقبولیتِ دُعا کے لیے یہ نہایت قیمتی وقت ہوتا ہے۔

اخوان کے معنی بھائیوں کے ہیں۔ بھائی کئی قسم کے ہوتے ہیں۔ اخوت کی ایک زنجیر تو وہ ہے جس میں جمیع نوعِ انسانی بوجہ ایک دادا یعنی آدم علیہ السلام کی اولاد ہونے کے جکڑی ہوئی ہے۔ یہ اخوتِ عام ہے۔ اخوتِ خاص، اخوتِ اسلامی ہے۔ جس میں ہر کلمہ گو شریک ہے۔ ہر مُسلمان دوسرے مُسلمان کا بوجہ کلمہ گو ہونے کے بھائی ہے لیکن یہاں یعنی سماع کے سلسلہ میں ہم نشینی کے لیے جس اخوت کی ضرورت ہے وہ اخوتِ اسلامی سے بھی اخص ہے۔ یہ وہ اخوت

ہے جس کا ذکر اس آیت قرآنی میں حق تعالیٰ فرماتا ہے:

وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِھِمْ مِّنْ غِلٍّ اِخْوَانًا عَلٰی سُرُرٍ مُّتَقٰبِلِیْنَ ۝ لَا یَمَسُّھُمْ فِیْھَا نَصَبٌ وَّ مَا ھُمْ مِّنْھَا بِمُخْرَجِیْنَ (الحجر ۱۵: ۴۷، ۴۸)

"اور نکال ڈالا ہم نے اُن کے سینوں میں سے کھوٹ۔ بھائی بن جاویں گے اُوپر تختوں کے آمنے سامنے (بیٹھ کر) نہ لگے گی ان کو بیچ اس کے کوئی مشقت اور نہ وہ اس سے نکالے ہوئے ہوں گے۔"

یہ اہلِ جنت کے اوصاف ہیں۔ مشربِ صوفیہ میں جو حضرات آپس میں ہم رنگ ہیں، ان پر بھی یہی اوصاف صادق آتے ہیں۔ حضرت شیخ الطریقت ابوالفتح شہاب الدین احمد بن محمد غزالی برادرِ امام حجۃ الاسلام ابو حامد غزالی اس آیت شریف:

وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِھِمْ مِّنْ غِلٍّ.................. لآخر

کی تفسیر میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

"اس آیت سے مراد اہلِ معرفت ہیں نزعنا کے معنی مٹا دیا ہم نے۔ ما فی الصدور سے مراد اہلِ معرفت اور اہلِ شہود اور صاحبانِ اذواقِ رقیقہ کے سینے ہیں۔ من غل سے مراد دُنیاوی حظوظ کا طلب کرنا اور انسانی شہوتوں کا پورا کرنا۔ اخوانا جو اُس آیت میں ہے اس سے یہ مراد ہے کہ وہ لوگ انوارو طاعت و معارف کے حاصل کرنے میں باہم شریک ہیں۔ اس لیے کہ بھائیوں کی پیدائش ایک ہی جگہ سے ہوتی ہے۔ علیٰ سرر جو اس آیت میں ہے اُس سے مراد احوال اور مقاماتِ اسمائیہ ہیں۔ متقابلین سے یہ مراد ہے کہ جن کی عقل کا حکم اُن پر غالب ہے ان کے مقابلہ میں وہ لوگ ہیں جن پر ان کے قلب کا حکم غالب ہے۔ پھر اُن کے مقابلہ میں وہ لوگ جن پر اُن کی روح کا حکم غالب ہے۔ اور اُن کے مقابلہ میں وہ لوگ ہیں جن پر ان کے سِرّ کا حکم غالب ہے۔ لا یمسھم فیھا نصب سے مراد یہ ہے کہ ان کو علم باللہ، اور

علم بامر اللہ اور علم بتدبیر اللہ میں کوئی حجاب رجوعِ نفس کی طرف سے لاحق نہیں ہوتا۔ ماھم منھا بمخرجین سے مراد یہ ہے کہ وہ ایسے باغ سے جو کشف و طاعات اور معارف کا ہے، نہ نکلیں گے۔ اس لیے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو رتبۂ کمال پر پہنچایا اور مراتبِ وجود کا علم عطا فرمایا تو وہ ان سے اسے ہرگز نہ چھینے گا، کیونکہ وہ سخی اور کریم ہے۔ جب دیتا ہے تو بڑھاتا ہے اور واپس نہیں لیتا۔"

مندرجۂ بالا تفسیر میں لفظ اخوانا کی تشریح میں یہ آیا ہے کہ اس آیت میں بھائیوں سے مراد وہ لوگ ہیں جو انوار و طاعات و معارف کے حاصل کرنے میں باہم شریک ہیں۔"

اہلِ سماع بوقتِ سماع اسی نوع کے اخوان کی ہم نشینی کے آرزومند ہوتے ہیں اور صحبتِ غیر جنس سے انہیں اس وقت سخت ایذا پہنچتی ہے۔

اخوان میں قوّال بھی شریک ہیں۔ کیونکہ وہ بھی ہم نشین ہیں بلکہ ان کی ہم نشینی پر تو مجلس کے انعقاد ہی کا دارومدار ہے۔ اس لیے ان میں بدرجۂ اولیٰ اوصافِ مذکورہ کا ہونا ضروری ہے۔ ضرورت ہے کہ قوّال درویش سیرت ہوں۔ زاہد، متقی اور پرہیزگار ہوں۔ صوم و صلوٰۃ کے پابند ہوں۔ ذاکر و شاغل ہوں۔ حریصِ دُنیا نہ ہوں۔ بدچلن نہ ہوں۔ آوارہ نہ ہوں۔ محفل میں آدیں تو باوضو ہوں اور باوضو رہیں۔ اور کم از کم درویشوں کی مجلس میں بے طمع ہو کر آدیں اور کمی وبیشی معاوضہ پر مطلق التفات نہ کریں۔ انہوں نے درویشوں کو خوش رکھا تو پروردگارِ عالم ان کو ننگا بھوکا نہ رکھے گا اور ان کی کوئی حاجت خُدا نے چاہا تو اٹکی نہ رہے گی۔

اجازتِ شیخ: لوگوں کے لیے اور بالخصوص سلوک کے مبتدیوں بلکہ متوسطین تک کے لیے اس بات کا فیصلہ کرنا بہت دُشوار ہے کہ وہ سماع کی اہلیت رکھتے ہیں یا نہیں۔ سماع ہر شخص کے لیے مفید نہیں۔ جن میں برائی کا مادہ بھلائی کے مادہ پر غالب ہے اُن کے لیے سماع مضر ہے اور جن میں بھلائی کا مادہ برائی کے مادہ پر غالب آ گیا ہے اُن کے لیے سماع بہت مفید ہے۔ علاوہ ازیں بعض طبائع شورش پسند ہوتی ہیں اور ان کی نسبت شراب کے نشہ سے زیادہ مشابہ ہوتی

ہے۔ان کے لیے سماع مفید ثابت ہوتا ہے اور بعض طبیعتیں سکون پسند ہوتی ہیں۔انہیں شورش سے بہت کم مناسبت ہوتی ہے۔اُن کی نسبت کوافیونیوں کی پینک سے زیادہ مناسبت ہے۔اُن کے لیے سماع مضرت رساں ثابت ہوتا ہے۔ شیخ سے بہتر کوئی فیصلہ نہیں کرسکتا کہ کس مرید کے لیے سماع مفید اور کس کے لیے غیر مفید ہے۔اس لیے شرکتِ سماع کے واسطے اجازتِ شیخ نہایت ضروری قرار دی گئی ہے اور یہی پہلی شرط ہے۔عوام میں یہ بات غلط شہرت پا گئی ہے کہ چشتیہ سلسلہ میں اجازتِ عام ہے کہ جس کا جی چاہے گانا سنے۔حضراتِ چشتیہ کو گو سماع سے زیادہ رغبت ہوتی ہے اوران کی نسبت کا مقتضا یہ ہے کہ سماع بکثرت سنیں، مگران کے ہاں بھی سالک مبتدی کے لیے اجازتِ شیخ پہلی شرط ہے جس کے بغیر سماع سننا ان کے لیے جائز نہیں۔

اختلافات:

سماع کے متعلق علماء اور صوفیائے کرام میں ہمیشہ سے اختلافات چلے آتے ہیں۔علماء میں بھی آپس میں بکثرت اختلافات ہیں۔کسی نے حرام قرار دیا۔کسی نے مباح، کسی نے بعض صورتوں میں جائز اور بعض میں ناجائز۔

شیخ جمال الدّین محدثؒ نے ایک رسالہ الموسوم بہ "امتاع" اباحتِ سماع کے موضوع پر لکھا ہے۔اُس کے چند اقتباسات کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جاتا ہے:

> "وہ غنا یا گانا بجانا جو اقرانِ فواحش سے مبرا ہو، مسنون اور مباح ہے۔شادی، ولیمہ، مسافر کا بعد مدت گھر واپس آنا، عقیقہ، ولادتِ فرزند، حفظِ قرآن سے فراغت کی تقاریب پر عباد اللہ الصالحین کے دلوں کو نرم کرنے کے لیے مسنون اور مباح ہے۔نیز شادی، ولیمہ، مسافر کا بعد مدت دراز گھر واپس آنے وغیرہ کے موقعوں پر یہ اباحت احادیثِ صحاح ستہ اور روایاتِ فقہ سے ثابت ہے۔ البتہ جس سماع کے ساتھ فواحش مقرون ہوں مثلاً وہ جہلا کی مجلس ہو اور لونڈے اور رنڈیاں وہاں موجود ہوں اور شراب کا دَور وہاں چل رہا ہو تو ایسے سماع کا سننا بالاتفاق حرام ہے۔لیکن وہ سماع جس میں اسبابِ فاخرہ و مباشرت نہ ہوں،

مباح و مسنون ہے۔ جو شخص اوّل الذکر قسم کے سماع کو جس کو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی سُنا ہے اور اس کی اجازت دی ہے حرام کہے یا اُس کے خیال میں اُس کا حرام ہونا مذکور ہو اور وہ اُس پر مصر ہو تو وہ شخص بلاشبہ گناہگار ہے۔

"صحیح بخاری میں رُبیّع بنت معوذ بن عفراء سے روایت ہے کہ جب میری شادی ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہمارے گھر تشریف لائے اور میرے قریب ہی بیٹھ گئے۔ اُس وقت چند چھوکریاں دف بجا کر کچھ گا رہی تھیں اور ہمارے باپ داداؤں کے مرثیہ پڑھ رہی تھیں یکا یک ایک چھوکری نے یہ مصرعہ کہہ دیا ؏

وَفِیْنَا نَبِیٌّ یَّعْلَمُ مَا فِیْ غَدٍ (یعنی ہم میں ایک ایسا پیمبر ہے جو کل کی بات کو جانتا ہے)

آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا:

"یہ مت کہو اور جو گیت تم پہلے گا رہی تھی وہی گاتی رہو۔"

"صحیح بخاری میں حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک انصار کی شادی ہوئی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کیا تمہارے ساتھ کوئی کھیل تماشا نہیں تھا کیونکہ انصار کو کھیل تماشے سے بڑی دلچسپی ہے۔"

"ابن ماجہ میں ابن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ اُمّ المومنین عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنھا نے اپنی ایک رشتہ دار لڑکی کو انصار میں سے ایک شخص سے بیاہ دیا۔ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم گھر میں تشریف لائے تو آپ نے دریافت فرمایا کہ کیا وہ لڑکی تم نے شوہر کے گھر بھیج دی۔ عرض کیا گیا کہ جی ہاں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ ان کے ساتھ کوئی گانے والا بھی

تھا یا نہیں۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے عرض کیا کہ نہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ انصار گانے بجانے کو پسند کرتے ہیں کیوں نہ تم نے ایک گانے والا شخص ساتھ کر دیا جو یہ کہتا جاتا کہ اَتَیۡنَاکُمۡ اَتَیۡنَاکُمۡ فَحَیَّانَا وَحَیَّاکُمۡ (یہ ایک رجز ہے جو عرب میں شادی بیاہ کے موقعوں پر گایا جاتا ہے)۔

''صحیح ابنِ حبان میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ میرے زیرِ پرورش ایک لڑکی تھی جس کو میں نے انصار میں سے ایک شخص سے بیاہ دیا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ کوئی گانے والا ساتھ کیوں نہ بھیجا۔ انصار اس سے خوش ہوتے ہیں۔''

''صحیح بخاری اور مُسلم میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے کہ ایک مرتبہ عید کے دنوں میں میرے پاس دو چھوکریاں کچھ گا رہی تھیں اور دف بھی بجاتی تھیں۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ایک کونے میں چادر لپیٹے ہوئے تھے۔ اتنے میں ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ آ گئے اور وہ چھوکریاں جنگِ بعاث کے گیت گا رہی تھیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے اُن کو ڈانٹا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے کپڑا اپنے منہ سے ہٹا کر فرمایا:

''اے ابوبکر! ان سے کچھ نہ کہو۔ ہر قوم کی ایک عید ہوا کرتی ہے جس کی وہ خوشی مناتے ہیں۔ آج ہماری بھی عید ہے۔''

''ترمذی، مسند احمد، سنن نسائی اور ابن ماجہ میں حاطب جمحیؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت ﷺ نے فرمایا کہ حلال و حرام کے درمیان فرق یہ ہے کہ جائز اور شرعی نکاح میں دف بجائے اور گیت گائے جاتے ہیں۔

''اسی طرح کی حدیث حضرت عائشہ، جابر اور رُبیع بنت معوذ رضی اللہ عنہم سے بھی منقول ہے۔

''جامع ترمذی میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا سے مروی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ نکاح کا اعلان کیا کرو۔ عقد مسجد میں ہوا کرے اور دف بجایا کرو۔''

''قرآن کریم کو خوش الحانی سے پڑھنے کے بارے میں بھی بہت احادیث وارد ہیں۔ بخاری، مسلم، احمد، ابوداؤد اور نسائی میں ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم نے فرمایا کہ حق تعالیٰ کسی چیز کو اس طرح کان لگا کر نہیں سنتا جس طرح اُس پیغمبر کے قرآن پڑھنے کو توجہ سے سنتا ہے جو خوش الحانی سے اس کو بآوازِ بلند پڑھ رہا ہو۔''

''جن احادیث سے فقہا حرمتِ سماع کی دلیل لاتے ہیں ان کی نسبت امام نوویؒ کا یہ فتویٰ ہے کہ یہ تمام روایات بے بنیاد ہیں۔ امام سخاوی رحمۃ اللہ علیہ مقاصدِ حسنہ میں تحریر فرماتے ہیں کہ جن احادیث کو فقہاء نے حرمتِ غنا کی سند میں بیان کیا ہے ان کی کچھ اصلیت نہیں پائی جاتی۔ ابن حجر عسقلانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ بعض متاخرین نے جو حدیثیں حرمتِ غناء کے بارے میں بیان کی ہیں وہ محض گپیں ہیں۔ اگر اس بارے میں کوئی حدیث صحیح ثابت ہوتی تو ضرور مجتہدینِ عظام اس کو اپنا دستور العمل ٹھہراتے۔''

''الغرض حرمتِ غنا کی تائید میں کوئی حدیث صحیح یا ضعیف ثابت نہیں ہوئی۔ جن احادیث کو سند کے طور پر لایا جاتا ہے ان کی کچھ اصلیت نہیں اور بعض ان میں سے من گھڑت ہیں۔ امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور دیگر ائمہ مجتہدین رحمہم اللہ علیہم نے اُن کو معتبر نہیں مانا۔ یہ حدیثیں بعض متاخرین نے بیان کی ہیں جن کو صحیح اور سقیم میں تمیز کرنے کا ملکہ نہیں۔ ابن عربی مالکی نے ان احادیث کی تردید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ حرمتِ غنا کے بارے میں ایک بھی حدیث ثابت نہیں۔ جو حدیثیں منقول ہیں وہ سب کی سب موضوعات

سے ہیں۔ ابن طاہرؒ کا بھی یہی قول ہے۔ بلکہ بعض اجل علمائے شافعیہ کا یہ قول ہے کہ اس قسم کی حدیثیں صرف منکرین ہی کی کتابوں میں پائی جاتی ہیں۔

امام ابراہیم بن سعدؒ ایک بہت بڑے عالمِ حدیث گزرے ہیں۔ جنہیں امام شافعیؒ اور امام بخاریؒ جیسے جلیل القدر ائمہ کی اُستادی کا فخر حاصل ہے وہ اپنے شاگرد طالب علموں کو محظوظ کرنے اور ان کے دلوں کو نرم کرنے کے لیے حدیث سنانے سے قبل سماع سنایا کرتے تھے اور ان کے سامنے دف بجایا جاتا تھا۔"

حضرت شہاب الدین احمد بن محمد غزالیؒ برادر حجت اسلام امام ابو حامد غزالیؒ نے ایک رسالہ تحریر فرمایا ہے جس کا نام انہوں نے "بَوَارِقُ الْاَسْمَاعِ فِیْ تَکْفِیْرِ مَنْ یُّحَرِّمُ السَّمَاعَ" رکھا ہے۔ اس میں وہ ثابت کرتے ہیں کہ جس نے سماع کو حرام قرار دیا اس نے فعل رسُول صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو حرام قرار دیا اور جس نے رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر فعل حرام کے ارتکاب کی تہمت لگائی وہ بالاجماع کافر ہے۔ اس رسالہ کی تمہید میں شیخ احمد غزالیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ

"مجھ سے بعض صلحا نے جو کہ اللہ کی طرف آرام و تکلیف میں متوجہ ہیں، خواہش کی کہ میں ایک رسالہ سماع اور اس کے قواعد میں لکھوں اور اس کے کرنے میں جو شروط ہیں وہ لکھوں تاکہ اُس کے فوائد ظاہر ہوں اور قرآن مجید اور حدیث شریف اور افعالِ صحابہ کو اس پر گواہ لاؤں اور سماع کے منکروں کا رد کروں اور اس انکار سے جو الزام اُن پر قرآن و حدیث و افعالِ صحابہ سے آتا ہے اس کو بیان کروں اور اس شخص کی نسبت جو اُس کو حرام کہتا ہے قرآن مجید اور حدیث شریف اور معقول و منقول سے یہ دلیل لاؤں کہ وہ بالاجماع کافر ہے اور اُس پر روشنیوں اور انعاموں کے طریقے مسدود ہیں۔ جبکہ میں نے سائل کی صدقِ رغبت کو دیکھا تو اس کے سوال کی اجابت کی۔"

اس رسالہ میں اُنہوں نے احادیثِ صحیحہ بروایت بخاری و مسلم پیغمبر خُدا صلی اللہ علیہ

وآلہٖ وسلم کا شہداءِ بدر کی تعریف میں دو لڑکیوں کا دف پر گانا سننا اور ایک مرتبہ عید کے دن دو لڑکیوں کا گانا سننا اور ایک انصاریہ عورت کو نذر پوری کرنے کے لیے دف بجانے کی اجازت دینا اور اُس کے دف اور گانے کی سماعت فرمانا اور حبشیوں کا ناچ دیکھنا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کو دکھلانا اور ان حبشیوں کا گانا سننا ثابت کیا ہے۔ پھر کہتے ہیں کہ جس نے یہ کہا کہ گانا سننا یا ناچ دیکھنا حرام ہے اس نے فعلِ رسول کو حرام قرار دیا اور وہ بالا جماع کافر ہے۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ نے اپنی کتاب مدارج النبوۃ میں مسئلہ سماع پر بحث کرتے ہوئے اُن اصحاب اور تابعین کا ذکر کیا ہے جن کا سماع سننا ثابت ہے۔ حضرت عمر اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ اور عبداللہ بن جعفر اور ابو مسعود انصاری اور سعید بن المسیب اور سعید بن جبیر اور عبداللہ بن عمر اور عبداللہ بن زبیر اور معاویہ بن ابی سفیان اور عمرو بن العاص اور حسان بن ثابت اُن اصحاب رضی اللہ عنہم اور تابعین میں سے ہیں جن کی بابت سماع کا سننا مختلف مصنفین نے بیان کیا ہے۔ شاہ ولی اللہ صاحب محدث دہلویؒ کتاب ازالۃ الخفاء میں مآثرِ فاروقیہ کے تحت میں تحریر فرماتے ہیں کہ

''بابت سماع ابو عمر کے نقل ہے خوات بن جبیر سے، کہ باہر آئے ہم ارادۂ حج سے ہمراہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ کے، پس روانہ ہوئے ہم ساتھ ایک جماعت کے، کہ تھے اُس میں ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ اور عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ بھی، پس خواہش کی جماعت نے کہ اشعارِ ضرار میں سے کچھ گایا جائے۔ پس فرمایا عمر رضی اللہ عنہ نے کہ گا اے ابو عبداللہ! پس گایا ابو عبداللہ نے وہ چیز کہ مرغوبِ طبع تھی اُس کے یعنی اپنا کلام، پس گاتا رہا وہ سحر تک۔ فرمایا حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے کہ اب خاموش ہو جاؤ تحقیق سحر کر دی ہم نے۔ روضۃ الاحباب میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ عنہ سے مذکور ہے کہ امیر المومنین کا گزر ایک شب ایک خیمہ پر ہوا جس میں سے یہ صدائے حزیں آئی

عَلٰی مُحَمَّدٍ صَلٰوۃُ الْاَبْرَارِ	صَلّٰی عَلَیْہِ الْمُصْطَفُوْنَ الْاَخْیَارُ
قَدْ کُنْتُ قَوَّامًا اَبْکَارَ الْاَسْحَارِ	یَالَیْتَ شِعْرِیْ وَ الْمَنَایَا اَطْوَارُ

بَلْ یَجْمَعُنِیْ وَ حَبِیْبِیَ الدَّارُ [1]

امیر المومنین پر گریہ نے غلبہ کیا اور بہ آوازِ بلند روئے۔ مکرر اس گانے والے سے اسے سُنا اور مکرر گریہ کیا اور کہا کہ ان ابیات میں عمر کا نام بھی شامل کرلے اس طرح سے کہ:

وَعُمَرَ فَاغْفِرْ لَهٗ یَا غَفَّارُ [2]

مختصر یہ کہ جب رسولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم اور صحابہ کرام اور تابعین اور تبع تابعین اور اکابر اولیاء اللہ اور اخیار اور ابرار نے سماع سنا ہے تو صاحبِ بصیرت اور سمجھدار طبقہ کی جانب سے جو اختلاف صادر ہوتا ہے اُس کے بس یہی معنی ہو سکتے ہیں کہ اُنہیں اُس سماع سے اختلاف ہے جس میں کوئی نامشروع پہلو ہو، یا جس میں منہیات و مکروہات نے دخل پالیا ہو، یا جب سماع کوئی مضرت رساں صُورت اختیار کرے۔ مثلاً سماع کے جو شرائط اور اس کے سننے کے متعلق جو آداب اوپر بیان کئے گئے ہیں اُن کی آج کل اس ملک میں ذرا انصاف سے دیکھا جائے کہ کس حد تک پابندی کی جاتی ہے۔ اُن شرائط اور اُن آداب کے بغیر تو اہلِ طریقت بھی سماع کا سننا جائز نہیں رکھتے۔ پھر اگر موجودہ مروجہ قبیح صورتوں کو دیکھ کر علماءِ وقت اس سے منع کریں تو اُس میں اُن کا کیا قصور ہے۔ یہ سچ ہے کہ حدودِ صحیحہ سے نہ اُنہیں تجاوز کرنا مناسب ہے نہ جماعتِ صوفیہ کو۔ سماع فی نفسہٖ حرام نہیں، مگر جب ممنوعات سے ملوث ہو جاتا ہے تو حرام ہو جاتا ہے۔ ان ممنوعات کا ظہور سماع کے علاوہ کسی اور چیز میں ہوگا تو وہ چیز بھی حرام ہو جائے گی۔ قابلِ اعتراض وہ ممنوعات ہیں، نہ کہ فی نفسہٖ سماع۔ مثال کے طور پر عشق کو لیا جائے۔ عشق اپنی ذات سے ایک مستحسن اور اعلیٰ چیز ہے مگر اُس پر حلت اور حرمت اور اباحت کا دور چکر کا شار رہتا ہے۔ اگر عشق خُدا اور رُسول کے ساتھ ہے تو نہایت مستحسن ہے۔ اگر اپنی بیوی یا کسی جائز شخص کے ساتھ ہے تو مباح ہے، اور اگر کسی ایسی چیز کے ساتھ ہے جس کے ساتھ عشق کرنا شریعت نے

---

[1] یعنی محمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم پر درود نیکوں کا۔ درود بھیجا ہے ان پر بزرگانِ برگزیدہ نے۔ بالتحقیق تھا میں بہت بیدار ہونے والا السحر کا۔ یہ جان میری اور آرزو ہائے گوناگوں۔ بلکہ جمع کیا گیا مجھ کو اور محبت میری کو ساتھ خانہ کے۔

[2] یعنی اور عمر کو پس بخش دے اس کو اے غفار

ممنوع قرار دیا ہے تو حرام ہے۔ ہر چیز میں ایک پہلو نفع کا ہوتا ہے اور ایک نقصان کا۔ مگر نقصان کے پہلو کے خوف سے نفع سے محروم رہنا کوئی عقلمند پسند نہ کرے گا۔ نماز ہی کو لیجئے کہ نماز اتنی بڑی عبادت ہے کہ اُسے معراج المومنین فرمایا گیا ہے۔ مگر نماز کی بھی دو صورتیں ہیں۔ ایک صورت تو وہ ہے جس کی بابت اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے:

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ○ الَّذِیْنَ هُمْ فِیْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ ○

(المومنون ۲۳:۱،۲)

''تحقیق فلاح پائی ایمان والوں نے۔ وہ جو بیچ نماز اپنی کے زاری کرنے والے ہیں۔''

اور دُوسری صورت یہ ہے:

فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ الَّذِیْنَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُوْنَ (الماعون: ۱۰۷: ۴،۵)

''پس وائے ہے واسطے اُن نماز پڑھنے والوں کے جو اپنی نماز سے بے خبر ہیں۔''

اس سے مراد یہ نہیں کہ نماز اپنی ذات سے دو اقسام پر منقسم ہے۔ نماز تو ایک ہی ہے، مگر نمازی دو اقسام پر منقسم ہیں۔ ایک وہ جو فلاح پاتے ہیں اور دوسرے وہ جن پر وَیل ہے۔ مگر کیا اس بنا پر کہ بعض نماز پڑھنے والوں پر وَیل ہے، ترکِ صلوٰۃ کو پسندیدہ نگاہ سے دیکھا جا سکتا ہے یا نماز کی فرضیت میں کوئی رخنہ پڑ سکتا ہے؟

امام غزالیؒ نے احیاء العلوم میں سماع اور اقسامِ سماع اور مزامیر اور آداب و شرائطِ سماع کے متعلق نہایت مفصل اور مدلل بحث کی ہے۔ تفصیل کے خواہاں غور سے اس کا مطالعہ کریں۔ علاوہ ازیں اس مبحث پر بکثرت کتب و رسائل لکھے گئے ہیں۔ بعض تحریریں یک طرفہ ہیں اور بعض محققانہ۔ محققانہ تحریروں کے دیکھنے سے واضح ہو جائے گا کہ اکابرِ امت اور اہلِ تحقیق نے سماع کے فی نفسہٖ مباح ہونے پر اتفاق کیا ہے۔

صوفیا میں اختلاف نہیں:

صوفیاء کرام رحمہم اللہ تعالیٰ میں سماع کے مسئلہ پر اتفاق ہے۔ عوام میں یہ بات غلط شہرت پائے ہوئے ہے یا غلط طور پر سمجھ لی گئی ہے کہ حضرات نقشبندیہ کے نزدیک سماع مذہباً حرام ہے۔

حضراتِ نقش بندیہ کا مقولہ ہے کہ

"نہ انکار مے کنم نہ ایں کار مے کنم۔"

جب انہیں سماع سے اِنکار نہیں تو ان کے نزدیک بھی یہ حرام کیونکر ہو سکتا ہے۔ حرام چیز کی حرمت سے انکار کرنا کفرِ صریح ہے۔ اِنکار کا نہ ہونا اُن کے نزدیک بھی اباحت پر صاف دلیل ہے۔ مگر پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب یہ حضرات اس کی اباحت سے منکر نہیں تو "نہ ایں کار می کنم" پر اُن کا عمل کیوں ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ بوجہ ذوقِ سماع نہ ہونے کے نہ کہ بوجہ کسی حجتِ شرعی کے۔

مرزا مظہر جانِ جاناںؒ جو ایک مشہور نقشبندی مجدّدی بزرگ ہیں، خود فرماتے ہیں کہ حضراتِ چشتیہ کی نسبت شراب کے نشہ سے مشابہ ہے اور اُس کا مقتضا یہ ہے کہ شورِ نغمات سے لذت پاویں نہ کہ سکوت اور خاموشی سے۔ اور حضراتِ نقش بندیہ کی نسبت ربودگیٔ افیون کے مشابہ ہے۔ انہیں سکوت میں لطف حاصل ہوتا ہے اور شور و ہنگامہ سے وہ بھاگتے ہیں۔ شرابیوں کو نمکین اور چٹ پٹی چیزوں سے رغبت اور شیرینی سے بے رغبتی ہوتی ہے۔ برعکس افیونیوں کے جنہیں شیرینی سے رغبت اور چٹ پٹی چیزوں سے بے رغبتی ہوتی ہے۔ تو اس کے یہ معنی نہیں کہ شرابی شیرینی کو اور افیونی چٹ پٹی چیزوں کو حرام سمجھتے ہوں۔ بلکہ اپنی طبیعت کے میلان سے مجبور ہو کر ایک جانب عملاً مائل ہوتے ہیں اور دُوسری جانب سے طبعاً گریز کرتے ہیں۔ یہ مقتضائے نسبت ہی ہے جو نقشبندیہ حضرات کو ذکرِ جہری سے مناسبت کم ہے اور اخفا کو ترجیح دیتے ہیں۔ بایں ہمہ ان حضرات کے نزدیک بھی ذکرِ جہری منع نہیں۔ حضرات مولانا خواجگیؒ اور بیدیؒ جو کبرائے مشائخ نقشبندیہ سے ہیں اور خواجہ عبید اللہ احرارؒ کے خلیفہ مولانا محمد قاضیؒ کے اعاظم خلفاء میں سے تھے اپنے مریدین میں سے بعض کو جہر باستغفار بوقتِ عصر و قبل صبح، اور بعض کو نمازِ تہجد باجماعت اور بعض کو سماع سننے اور بعض کو سرود و رقص کا حکم دیتے تھے۔ اور فرمایا کرتے تھے کہ ہمارے خواجگان کا طریقہ جامع صحو و سُکر و سکون و اضطرار و جہر و اخفا و رخصت و عزیمت ہے۔ اور یہ بھی فرماتے تھے کہ مبتدی اور متوسط کے مناسب حال اخفا ہے، اور منتہی کے

مناسبِ حال اظہار۔

مولوی نعیم اللہ صاحب معمولاتِ مظہریہ میں لکھتے ہیں کہ حضرت مجدد رحمۃ اللہ علیہ کی خدمت میں کسی نے شکایت پیش کی کہ خواجہ ہاشم کشمی اجلّۂ خلفاء اور جامع مقاماتِ حضور سے ہیں، مگر برخلاف اس طریقہ کے سماع کی جانب میلان رکھتے ہیں۔ آپ نے جواب میں فرمایا کہ

"تجھے اُن سے کیا کام۔ وہ مرتبۂ کمال پر پہنچ چکے ہیں۔ میرے ساتھ بھی اختلاف اُن کے لیے جائز ہے۔ جب میں اُن کے حال کے ساتھ تعرّض نہیں کرتا تو کسی کی کیا مجال جو اُن کے حال پر معترض ہو۔"

باوجود نسبت کے اُس رنگ کے جس کی بابت مرزا مظہر جانِ جاناںؒ کا اشارہ اوپر درج ہو چکا ہے۔ سلسلۂ نقشبندیہ میں مختلف نسبتوں کی جامعیت رکھنے والے حضرات بھی پیدا ہوئے ہیں۔ متعدد نقشبندیہ بزرگوں نے سماع سنا ہے۔ مولانا جامیؒ بھی نقشبندی تھے۔ نظمِ یوسف زلیخا تصنیف فرماتے وقت جو کیفیات اُن پر گزرتی تھیں اُن کا ذکر تفصیلی طور پر کتابوں میں درج ہے۔ خود فرماتے ہیں کہ مجھ پر ایسے حالات طاری ہو جاتے ہیں جن میں بجز سماع کے کوئی اور چیز میری معاون ثابت نہیں ہوتی۔ اشعارِ ذیل مولانا جامیؒ ہی کے قلم سے نکلے ہیں ۔

منعِ سماعِ نغمۂ و نے میکند فقیہ — بے چارہ پے نہ برد بسرِّ نحنُ فیہ

مے دہ بیانگ نے کہ ندارم بلفرِ عشق — پروائے ریشِ محتسب و سلبتِ فقیہ

واعظ بطعنِ بادہ پرستاں زباں کشاد — یا رب توئی پناہِ من از شرِّ آں سفیہ

تشبیہ میکند رخت راہمہ ولے — با او بہ ہیچ وجہ نمی یبنمت شبیہ

جامیؔ حریمِ کوئے مغاں کعبۂ صفاست — طوبیٰ لساکنیہ و بشریٰ لزائریہ

یہ بات بھی غلط ہے کہ حضرات چشتیہ ہی سماع کے شوقین ہیں۔ اولیاء اللہ کے تذکروں کے مطالعہ کرنے والوں پر مخفی نہیں رہ سکتا کہ ہر سلسلہ کے بکثرت بزرگوں نے سماع سنا ہے اور اپنے مدارج کی ترقی کے حصول کا ذریعہ اسے پایا ہے۔ یہ سچ ہے کہ حضرات چشتیہ کا ذوق و شوق

اس بارے میں سب سے بڑھا ہوا ہے۔

حضراتِ چشتیہ کا ذوقِ سماع:

خواجہ حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ سماع کو بہت عزیز رکھتے تھے۔ جب سنتے وجد میں آ جاتے۔ فرمایا کرتے کہ

"وجد ایک بھید ہے۔ جب دل میں آتا ہے، اُسے متحرک کر دیتا ہے۔"

نیز فرماتے کہ

"سماع جو حق سے سنتا ہے حق رسیدہ ہو جاتا ہے اور جو نفس سے سنتا ہے زندیق بن جاتا ہے۔"

حضرت ابو اسحاق چشتی رحمۃ اللہ علیہ بکثرت سماع سنتے تھے۔ علماءِ وقت میں سے کسی کو آپ پر اعتراض کرنے کی جرأت نہ ہوتی تھی۔ جو شخص ایک مرتبہ آپ کی مجلسِ سماع میں حاضر ہوتا، معصیت سے کنارہ کش ہو جاتا۔ مریض آتا تو مرض کتنا ہی خطرناک کیوں نہ ہو، فوراً شفا ہو جاتی۔ اہلِ دُنیا کو آپ اپنی مجلس میں نہ آنے دیتے لیکن اگر اتفاق سے کوئی دُنیا دار آ جاتا تو اُس محفل سے تارک الدُنیا ہو کر اٹھتا۔ جب آپ سماع میں ہوتے اور ذوق و وجد میں آپ کے ترقی ہوتی تو آپ کھڑے ہو جاتے اور رقص فرماتے۔ اُس وقت ایسا معلوم ہوتا کہ در و دیوار رقص میں ہیں۔ آپ کے وجد کی تاثیر سے اہلِ مجلس وجد میں آ جاتے۔ ایک مرتبہ امساکِ باراں کی شکایت لے کر سلطانِ وقت آپ کی خدمت میں حاضر ہوا۔ آپ نے قوالوں کو طلب فرمایا۔ سلطان نے شرکتِ سماع کی اجازت طلب کی۔ آپ نے فرمایا کہ

"تو شریکِ محفل رہا تو نعمتِ حق نازل نہ ہوگی۔"

خلیفہ چلا گیا، سماع شروع ہوا۔ آپ پر حالت طاری ہوئی۔ وجد آیا اور گریہ شروع ہوا۔ ادھر نزولِ باراں شروع ہو گیا۔ دُوسرے دن شکریہ ادا کرنے کی غرض سے بادشاہ پھر حاضرِ خدمت ہوا۔ اسے دیکھ کر آپ بہت روئے اور فرمایا کہ

"نہ معلوم مجھ سے کیا خطا سرزد ہوئی جو بادشاہ میرے پاس بار بار آتا ہے۔"

خلیفہ شرمندہ ہوا اور روتا ہوا اپنے گھر واپس گیا۔ آپ کے ہاں مجلسِ سماع منعقد ہونے کو ہوتی تو تین روز قبل یارانِ مجلس اور قوالوں کو اطلاع دی جاتی تا کہ وہ طے کا روزہ رکھیں اور قبل سماع قوالوں سے توبہ کرائی جاتی۔

حضرت خواجہ ابو احمد ابدال چشتیؒ جس وقت سماع میں ہوتے، جس پر ان کی نظر پڑ جاتی وہ صاحبِ کرامت ہو جاتا۔ کافر پر نظر پڑتی تو وہ مومن ہو جاتا۔ کسی مریض پر نظر پڑتی تو وہ فوراً صحت یاب ہوتا۔ حالتِ سماع میں آپ کی جبین مبارک سے نورِ ساطع ظاہر ہوتا جس کی لمعان آسمان تک پہنچتیں اور تمام شہر کو معلوم ہو جاتا کہ حضرت اس وقت سماع میں ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ

''جو فتح باب سماع میں حاصل ہوتا ہے، کسی دوسرے شغل میں حاصل نہیں ہوتا۔ سو برس کی ریاضتِ شدید سے بھی یہ مرتبہ حاصل نہیں ہوتا۔ سماع ایک سرِّ پوشیدہ ہے جس کے سننے کی عوام طاقت نہیں رکھتے۔ اگر میں اس کے اسرار ظاہر کر دوں تو جہان کے جملہ باشندے مبتلائے سماع ہو جاویں اور خدائے عزّ و جلّ سے سوائے اس عطیہ کے اور کچھ نہ طلب کریں۔''

حضرت سری السقطی قدس سرہٗ اکثر تشریف لاتے اور آپ کی مجلسِ سماع میں شریک ہوتے۔[۱]

حضرت خواجہ ابو یوسف چشتیؒ کی جبینِ مبارک سے بھی حالتِ سماع میں نورِ تاباں ظاہر ہوتا جس کی شعاعیں آسمان تک پہنچتیں اور خلقت اس کا معائنہ کرتی۔ آپ کی مجلس میں حضرت ابو بکر شبلیؒ اکثر آتے اور سماع سنتے۔ آپ کا قول ہے کہ

''جو چیز میں نے سماع میں پائی، سو سال کی عبادت میں بھی حاصل نہیں ہو سکتی۔''

کسی نے آپ سے پوچھا کہ جب سماع میں یہ اسرار ہے تو حضرت جنید بغدادیؒ نے اس سے کیوں توبہ کی؟ آپ نے فرمایا کہ

''شبلی جو کہ اُن کے خلیفہ ہیں میری مجلس میں ہمیشہ آتے ہیں اور سماع سنتے

ہیں۔ جنیدؒ کو اخوانِ سماع نہ ملے اس لیئے انہوں نے توبہ کی۔ جسے اخوانِ سماع نہ ملیں اسے سماع سے توبہ ہی سزاوار ہے۔ واللہ اگر جنید میری مجلس میں حاضر ہوتے تو ہرگز توبہ نہ کرتے۔"

آپ کی مجلسِ سماع میں بجز فقراء و علماء و صلحاء و مشائخین کے اور کوئی شریک نہ ہونے پاتا۔ درویشوں کا پہرہ رہتا کہ کوئی دُنیا دار نہ آنے پاوے۔ کوئی آ جاتا تو مجذوب ہو جاتا۔ آپ خود فرماتے ہیں کہ

"فاسق و فاجر بھی میری مجلسِ سماع میں حاضر ہو کر صاحبِ نعمت ہو جاتے ہیں۔ دوسروں کا کیا پوچھنا!"

مریض بھی آپ کی مجلس میں آ کر صحت یاب ہو جاتے۔

حضرت خواجہ مودود چشتیؒ کے ساتھ ایک روز سماع میں یہ واقعہ پیش آیا کہ آپ دفعۃً لوگوں سے غائب ہو گئے۔ بعد میں ایک بزرگ نے اس کی بابت سوال کیا کہ

"یہ کیا ماجرا ہے......؟"

آپ نے فرمایا:

"جب تک مامور نہ کیا جاؤں جواب نہ دوں گا۔"

دوسرے دن وہ بزرگ پھر حاضر ہوئے۔ آپ نے فرمایا کہ

"حق تعالیٰ کا ایک مقام ہے جسے نورِ اسود کہتے ہیں۔ کوئی سالک اُس مرتبہ تک نہیں پہنچ سکتا مگر بذریعہ سماع کے۔ صاحبِ سماع جب اس مقام تک پہنچتا ہے تو لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ ہو جاتا ہے۔ ظاہر بیں سمجھتے ہیں کہ وہ غائب ہو گیا، مگر وہ حاضر ہوتا ہے۔ محبوب اُس کو اپنی جانب کھینچتا ہے اور اپنے کپڑے اُسے پہنا کر اپنے نور میں اس کو چھپا لیتا ہے۔ مثل ستارہ کے جو شعاعِ آفتاب میں مخفی ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں اُس کو بجز حق تعالیٰ کے یا صاحبِ کمال درویش کے جو عرفان کے مرتبۂ اتم پر پہنچا ہوا ہو، اور کوئی نہیں دیکھ سکتا۔"

عموماً سماع میں آپ اپنی دونوں آنکھیں کھلی ہوئی، ہوا کی جانب رکھتے۔ کبھی روتے، کبھی ہنستے اور کبھی آپ کے چہرہ کی رنگت زرد پڑ جاتی، کبھی سُرخ۔

حضرت خواجہ عثمان ہارونی ؒ سماع سے ازحد شوق رکھتے اور بکثرت سنتے۔ حالت سماع میں آپ اس قوت سے نعرے بلند کرتے اور گریہ فرماتے کہ لوگوں کو حیرت ہوتی۔ بعض علماء نے بادشاہِ وقت سے سماع کے بارہ میں آپ کی شکایت کی۔ آپ نے سنا تو جوش میں آ کر فرمایا کہ

"سماع اللہ کے بھیدوں میں سے ایک بھید ہے۔ حالتِ سماع میں بندہ اور خُدا کے درمیان پردے بالکل اٹھ جاتے ہیں۔ سماع ہرگز ہرگز موقوف نہ ہوگا۔ کس میں قدرت ہے کہ مجھے سماع سے روکے۔ میں نے خُدائے تعالیٰ سے دعا کی ہے کہ قیامت تک میرے مرید اور فرزند سماع سنتے رہیں اور کسی کو اہلِ سماع پر ظفر نہ حاصل ہو۔"

آپ سات سات دن تک مسلسل سماع میں رہتے۔

حضرت خواجہ بزرگ خواجہ معین الدین چشتی سنجری اجمیریؒ سماع کا شوق بکثرت فرماتے۔ علماء وفقہائے وقت میں کسی کو آپ کے سماع پر انکار نہ ہوا۔ اکثر علمائے متبحر و مشائخ کبار آپ کی مجلسِ سماع میں حاضر ہوئے اور آپ کے فیوض و برکات سے مالا مال ہوئے۔

حضرت بابا فرید الدین شکر گنج ؒ کے حضور میں ایک مرتبہ سماع کی بابت علماء کے اختلاف کا ذکر آیا تو آپ نے فرمایا:

"سبحان اللہ! یکے سوخت و خاکستر شد و دیگرے ہنوز در اختلاف است۔"

اپنے وصال سے چند روز قبل آپ نے حضرت سلطان المشائخ نظام الدین اولیاءؒ سے فرمایا تھا کہ

"میں نے شیخ سے دین کے متعلق جو خواہش کی مجھے بخشی گئی۔ بعد میں پشیمان ہوا کہ حالتِ سماع میں موت کیوں نہ طلب کی۔"

حضرت سلطان المشائخ'' کو حضرت امیر خسرو'' جیسے مرید حق تعالیٰ نے عطا فرمائے تھے۔ آپ کو سماع سے جیسا کچھ ذوق تھا، محتاجِ تشریح نہیں۔ حالتِ سماع میں آپ پر بکا کا غلبہ رہتا۔ گو آپ کی مجلس میں مزامیر اور تصفیق (یعنی تالی بجانے) کی اجازت نہیں تھی۔ تاہم علماء نے تغلق شاہ کے زمانے میں سماع کے متعلق آپ سے مناظرہ کیا اور شکست کھائی۔ مولانا فخر الدین زرّادیؒ نے جو آپ کے اعاظم خلفاء سے ہیں۔ اور صاحب سیر الاولیاء، سید محمد کرمانی'' کے استاد ہیں اثباتِ اباحتِ سماع میں اور ردِ اقوالِ اہلِ تحریم میں ایک رسالہ تصنیف فرمایا ہے جو اصل الاصول کے نام سے موسوم ہے۔ اس میں لکھتے ہیں کہ

سِمَاعُ مَشَائِخِنَا کَانَ بِلَامَزَامِیْرِ ...... یعنی ہمارے مشائخوں کا سماع بلا مزامیر ہوتا تھا۔

سلسلۂ چشتیہ صابریہ کے بزرگ امورِ سماع میں بہت زیادہ شغف رکھتے ہیں۔ حضرت قطب العالم شیخ عبدالقدوس گنگوہیؒ سماع صابریہ طریقۂ موجودہ کے راس و رئیس و مروّج ہیں۔ آپ بڑی شان کے صاحبِ علم و عمل و ذوق و حلاوت و وجد و سماع تھے۔ قاضی ثناء اللہؒ پانی پتی تحریر فرماتے ہیں کہ

> ''حضرت پناہِ عالمین شیخ عبدالقدوس گنگوہی باوجود کمال علمِ ظاہر اور علمِ باطن میں رفعتِ شان رکھنے کے، سماع غنا با مزامیر میں افراط رکھتے تھے۔ آپ کی تصانیف میں سے شرحِ عوارف ہے۔ جس میں اثباتِ اباحتِ سماع علی الاطلاق پر طویل بحث ہے۔ آپ کے صاحبزادگان نے بھی جداگانہ رسالے اباحتِ سماع میں بڑی طمطراق سے لکھے ہیں۔''

سماع میں واردات:

سماع کے وقت تین قسم کی سعادتیں ہیں جو عالمِ بالا سے سامعین پر فائض ہوتی ہیں:

(۱) انوار عالمِ ملکوت سے پیدا ہو کر ارواح پر نزول کرتے ہیں۔

(۲) احوال عالمِ جبروت سے علیحدہ ہو کر قلوب پر نازل ہوتے ہیں۔

(۳) آثار عالمِ ملک سے پیدا ہو کر جوارح پر اثر ڈالتے ہیں۔

سماع بلحاظ اپنی تاثیر کے دو اقسام پر منقسم ہے۔ ہاجم اور محکلف۔

ہاجم قلب میں ایسی غیر معمولی تحریک و برانگیختگی پیدا کرتا ہے جو بیان سے باہر ہے۔

محکلف کی شان یہ ہے کہ اس کے سننے والے کا دل خود بخود بے اختیارانہ طور پر محبوب کی جانب برانگیختہ ہو یا مرشد و ہادی یا جناب نبی عربی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی جانب میلان کرے یا حق سبحانہٗ تعالیٰ کے تقدس کی جانب مائل ہو۔

سماع میں جو حالتیں پیدا ہوتی ہیں انہیں چار اقسام پر تقسیم کیا جاسکتا ہے۔

(۱) اختیار و شعور دونوں کا عدم
(۲) اختیار و شعور دونوں کا وجود
} یہ دونوں صورتیں مذموم و متروک ہیں۔

(۳) اختیار کا وجود اور شعور کا عدم۔ یہ صورت بھی پسندیدہ نہیں۔

(۴) اختیار کا عدم اور شعور کا وجود۔ یہ صورت محمودہ اور پسندیدہ اور اولیٰ اور انسب ہے۔

صاحبِ وجد حرکات و سکنات میں مسلوبُ الاختیار ہوتا ہے، مگر قوال کا کلام سمجھنے کا شعور رکھتا ہے اور کپڑوں کو پھاڑ چیر کر قوالوں کو دینے کا علم رکھتا ہے۔

وجد، تواجد، وجود:

بلا کسی ارادہ اور کوشش کے قلب پر کسی حالت کے طاری ہونے کا نام وجد ہے۔ امورِ دُنیا میں نفس کی مخالفت اور عقل کی مطابقت سے فوائد حاصل کر کے جس طرح انسان لطفِ زندگی حاصل کرتا ہے، اُسی طرح معاملاتِ رُوحانی میں بھی نفس کی مخالفت اور اوامر و نواہیِ الٰہی کی پیروی سے جو فتوحات حاصل ہوتی ہیں ان سے جو لذتیں اچانک قلب پر وارد ہوں اُنہیں وجد کہتے ہیں۔ اختیار اور تکلف سے وجد کو طلب کرنا تواجد ہے۔ اسے کبھی تو کسی خاص ضرورت سے مثلاً تعلیمِ ناقصاں کے لیے کوئی خاص کیفیت پیدا کرنے کی غرض سے کیا جاتا ہے اور کبھی اس حکم کی تعمیل میں تواجد عمل میں لایا جاتا ہے کہ

اُبْکُوْا فَاِنْ لَّمْ تَبْکُوْا فَتَبَاکُوْا

"یعنی روؤ۔ اگر رونہ سکوتو رونی صورت بناؤ۔"

گویا وجد کے معنی نہ پا سکو تو وجد کی سی صُورت ہی بنالو اور اس طرح اپنے تئیں حصولِ وجد کا طالب گردانو۔ لیکن ریا اور نمائش کی غرض سے تواجد بہر صورت مذموم ہے۔

وجد کے معنی پالینے کے ہیں اور وجود سے یہاں مراد یہ ہے کہ ظہورِ حقیقت میں بندہ بالکل فنا ہو جائے۔

صاحبِ تواجد مثل دریا کے دیکھنے والے کے ہیں۔

صاحبِ وجد مثل اُس کے ہے جو دریا پر سوار ہو۔ اور

صاحبِ وجود مثل اُس کے ہے جو دریا میں غرق ہو۔

صاحبِ وجود دو حالتوں میں کروٹیں بدلتا رہتا ہے۔ کبھی محو میں، کبھی صحو میں۔ محو میں مشاہدۂ حق میں بالکل فنا ہو جاتا ہے اور حس وفہم وعلم وعقل سے اُسے کوئی تعلق نہیں رہتا۔ صحو میں جو کچھ سنتا اور دیکھتا ہے حق تعالیٰ ہی کے وسیلہ سے سنتا دیکھتا ہے۔ پہلی حالت فنا فی اللہ کی ہے اور دوسری بقا باللہ کی۔

کیفیاتِ وجد وسماع:

صاحبِ اقتباس الانوار کیفیاتِ وجد وسماع کے متعلق نہایت شرح وبسط سے بحث کرتے ہیں جس کا ماحصل حسبِ ذیل ہے:

(۱) اگر اِنسان دردمند وصالح ہے تو استماعِ سرود سے اُس کا دلِ صنوبری نرم پڑ جاتا ہے اگرچہ اشغالِ سلوک سے اس نے اپنے باطن کو آراستہ نہ کیا ہو اور حقیقت یا مجاز میں کوئی مطلوب بھی نہ رکھتا ہو۔ اُسے گریہ آتا ہے اور وہ آہ وبکا کرتا ہے۔ یہ سب بسبب اس لطافت کے ہے جو اللہ تعالیٰ نے ہر اِنسان بلکہ حیوان تک کے دل میں رکھی ہے۔

(۲) صوفی مبتدی دُوری اور فراقِ محبوب اور اندوہِ نایافت کی شدت سے مشتعل ہوتا ہے اور پیچ وتاب کھاتا ہے اور تڑپتا ہے اور چیختا چلاتا ہے، اور نہیں جانتا کہ اضطراب کیا ہے اور کہاں سے ہے۔ وہ ذوقِ نمود اور شوقِ شہود سے بھی واقف نہیں، مگر درد سے تڑپتا اور

چلا تا ہے۔ جس طرح درخت بادِ صرصر سے جنبش میں آتا ہے یا مریض شدتِ درد سے اپنے کو بے قابو پاتا ہے اور بے اختیارانہ طور پر تڑپتا ہے، اسی طرح صوفی میں بھی بے اختیار لرزہ پیدا ہوتا ہے اور بے قراری کا اُس سے اظہار ہوتا ہے۔ چنانچہ حضرت بابا فرید الدین گنج شکرؒ فرماتے ہیں کہ "رقص طلب است و رقص طرب است۔ جز ایں ہر دو شور و شغب است۔" ؎

اگر تو یار نداری چرا طلب نہ کنی
اگر بیار رسیدی چرا طرب نہ کنی

یہ حال صُوفی مبتدی کا ہے۔ یہاں بجز درد و بے قراری کے نہ انوار ہیں نہ اسرار۔

(۳) صُوفی سالک اہلِ نظر پر ایک وقت آتا ہے جب وہ چشمِ باطن سے حُسن و جمالِ محبوبِ حقیقی کو دیکھتا ہے اور انتہائے زیبائی و رعنائی و جمالِ مطلوبِ ازلی کے دیکھتے ہی بے خود اور بے اختیار ہو کر شیفتۂ روئے دوست ہو جاتا ہے۔ جوش و خروش میں آ کر بے ہوش و مدہوش ہوتا ہے۔ انتہائے شور و اضطرابِ لذتِ حضوری میں مبتلائے گریہ و زاری ہوتا ہے اور آہ و نالہ میں مصروف ہو جاتا ہے۔ ؎

بُلبلے برگِ گلِ خوش رنگ در منقار داشت
واں دراں برگ و نوا خوش نالہائے زار داشت

گفتمش در عینِ وصل ایں نالۂ و فریاد چیست
گفت مارا جلوۂ معشوق در ایں کار داشت

پھر عاشق و معشوق کے درمیان رموز و اسرارِ عشق کھلنا شروع ہوتے ہیں اور عاشق کبھی ہنستا ہے، کبھی روتا ہے۔ حالانکہ عوام کے دماغ میں اُس حلاوت و نشاط کی بو تک نہیں پہنچتی جو اُس صوفی کو زیر و زبر کر رہی ہے۔ یہ مرتبہ ایک اعلیٰ درجہ رکھتا ہے۔ یہ حالت صرف فراق کی نہیں بلکہ فراقِ وصال کی ہے۔

(۴) سالک کو کبھی حق تعالیٰ کی جانب سے ایسا وقت نصیب ہوتا ہے جب کہ بوجہ نزولِ انوارِ جمال و جلالِ محبوبِ حقیقی وہ یہ پاتا ہے کہ اس کا بود و وجود جاتا رہا۔ اسے اپنا ہوش نہیں رہتا۔ اپنے کو اپنے ہی میں محو و گم کر کے اپنے کو تلاش کرتا ہے، مگر نہیں پاتا۔ پھر اُس پر

ہیبت طاری ہوتی ہے اور اپنی گم گشتگی سے خائف ہوتا ہے۔ ڈرتا ہے، روتا ہے، چیختا ہے اور چلاتا ہے۔ ؎

ہمی ترسم کہ حافظؔ محو گردد
چہ شور است ایں کہ در سردارم امشت

اشتیاقِ جمالِ باکمال کی آگ اس درجہ بھڑکتی ہے کہ موم اور شعلہ کی سی مثال پیش آجاتی ہے۔ گویا موم شعلہ سے ہم آغوش ہونے کی اشتیاق میں بڑھتا جاتا ہے اور پگھلتا جاتا ہے۔ چاہتا ہے کہ پورے شعلہ کا مشاہدہ کرے مگر ایک کونہ سے زیادہ تک کی رسائی ہی نہیں ہوتی۔ زیادہ رسائی کی حسرت و تمنا میں موم ہے کہ بلا اختیار اور بلا ارادہ پگھلا چلا جارہا ہے۔ اور اُس کی خودی اور ہستی محو ہوتی جاتی ہے۔ لیکن تمنا اس کی پوری نہیں ہوتی۔ شعلہ کے جمال کا پورا مطالعہ نہیں ہونے پاتا۔ اور بجز سوزش و تپش و اشتیاق و بے چینی کے، اور بجز پگھلنے اور محو ہونے کے کچھ ہاتھ نہیں آتا۔ بس نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ موم غائب، اور شعلہ باقی۔ صفتِ آتش اختیار کر کے خود آتش بن جانے کی لذت، جُملہ لذات سے بالاتر ہے اور ہر شخص اپنے اپنے حوصلہ، اپنی اپنی استعداد کے مطابق اس کمال کو اخذ کرتا ہے۔

(۵) صُوفیِ اہلِ معنی پر کبھی یہ حالت طاری ہوتی ہے کہ محویتِ تامہ حاصل ہونے اور جُملہ نسبتوں سے مرتفع ہو کر محوِ مطلق ہو جانے کی تمنا میں اضطرابِ شدید پیدا ہوتا ہے۔ یہ تمنا پوری نہیں ہوتی تو نالہ و فریاد کرتا ہے۔ احیاناً یہ حالت دفعۃً پیدا ہو جاتی ہے۔ اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ کے سکون میں ذرا دیر آرام پاتا ہے اور لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ [۱] کا نقدِ وقت تھوڑی دیر اُس کی مٹھی کو گرماتا ہے کہ یک بیک کُلَّ یَوْمٍ ھُوَ فِیْ شَاْنٍ [۲] کی الٹ پلٹ میں وہ حالت اچانک جاتی رہتی ہے۔ عاشق ایک حالت اور ایک قرار پر نہیں رہنے پاتا۔ کبھی ظہور سے بطون اور کبھی بطون سے ظہور میں گردش دیا جاتا ہے۔ اُس

---

۱ حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ۲ الرحمٰن ۵۵:۲۹

وقت جو کچھ عاشق پر گزرتی ہے اسے نہ کوئی زبان بیان کر سکتی ہے نہ کوئی اشارہ ادا کر سکتا ہے۔ کیونکہ یہ حالت نہ وصال کی ہے نہ فراق کی۔ بلکہ اسے فراقِ وصال بھی کہہ سکتے ہیں اور وصالِ فراق بھی۔

(۶) عین وجد و سماع میں کبھی یہ ہوتا ہے کہ اعضائے وجودِ عنصری کو اُس حظ اور لذّت کا مطلق احساس نہیں ہوتا جو کہ سالک کے قلبِ حقیقی کو حاصل ہوتا ہے کیونکہ سالک عالمِ مجاز سے منتقل ہو کر سیرِ عالمِ باطن میں منہمک ہو جاتا ہے اور ان حظوظ و لذات سے صرف دلِ حقیقی ہی آگاہ ہوتا ہے نہ کہ دلِ صنوبری جو ساختۂ گِل ہے۔ چونکہ ''از دل تا گِل ہزار فرسنگ است'' دلِ حقیقی پر جو واردات ہوتی ہیں ان کی دلِ گِل کو خبر تک نہیں ہوتی۔ بس پھر یہ ہوتا ہے کہ لُطف آتا ہے مگر اس لُطف اور جو اسرار و معانی اس سے متعلق ہیں اُن کے بیان کرنے کی طاقت زبانِ عنصری میں نہیں ہوتی اور نہ اس جہان میں کوئی ایسی شے نظر آتی ہے جس سے اُن امور کو تشبیہ دے کر کسی کو کچھ سمجھانے کی کوشش بھی کی جائے۔

(۷) بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حالتِ وجد و سماع و رقص میں صُوفی کا شعور پوری طرح برقرار رہتا ہے اور ذرّاتِ عالم میں سے ایک ایک ذرّے سے وہ باخبر ہوتا ہے۔ لیکن اپنی ہستی کو گم کیے ہوئے ہوتا ہے۔ یعنی اپنے سے وہ بے خبر ہوتا ہے اور اپنی ہستی کی اُسے ذرا بھی خبر نہیں ہوتی۔ اپنے سے یوں بے خبر رہنا اور عالم کے ذرّہ ذرّہ پر مطلع ہونا، عجائباتِ الٰہی سے ہے۔ اصلیت یہ ہے کہ سالک جس وقت بے خودی اور محویتِ تامّہ میں پورا اتر آتا ہے اس وقت بقاباللّٰہ اُسے حاصل ہو جاتی ہے اور شعور اُس کے پاس لوٹ آتا ہے۔ ایسی حالت میں وہ جو کچھ دیکھتا ہے اور سنتا ہے حق تعالیٰ کی جانب سے دیکھتا اور سنتا ہے۔ اپنی صفات سے فانی ہو کر صفاتِ حق تعالیٰ سے باقی ہو جاتا ہے۔ گو اپنی ذات سے وہ اس شعور سے بھی بے شعور رہتا ہے اور خود درمیان سے اُٹھ جاتا ہے۔ بس اللہ ہی اللہ باقی رہ جاتا ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

سمسمہ: وہ دقائق و معارف لطیف جو عبارت میں بیان نہ ہو سکیں۔

سنجہ: ہیئتِ ہیولیٰ۔

سنہ: ترکِ دُنیا۔

سوالِ خفی: استعدادِ قبولیت۔ کسی چیز کے قبول کرنے کی استعداد کا ہونا گویا اُس چیز کے مطالعہ کے لیے ایک سوالِ خفی ہے خواہ وہ سوال نہ زبان پر آیا ہو نہ دل میں پیدا ہوا ہو۔

سوادِ اعظم: وہ مرتبہ جس میں سالک جو چاہتا ہے پاتا ہے۔ وہ سب کچھ جو تمام موجودات میں منفصل طور پر ہے۔ یہاں بطریقِ اجمال موجود ہے۔ نہایتِ انوار۔ اسے شبِ یلدا بھی کہتے ہیں۔

سوادُ الوجہ: فقرِ حقیقی۔ فقر عبارت ہے۔ فنا فی اللہ سے۔ سالک فانی فی اللہ ہوتا ہے اور وہ ظاہر و باطن و نیز دُنیا و آخرت سے بے تعلق ہوجاتا ہے۔ یعنی دارین اس کے لیے تاریک ہوجاتے ہیں اور یہ سوادالوجہ اس کے لیے سوادِ اعظم بن جاتا ہے۔

سوادُ الوجہ فی الدارین درویش ۔۔۔ سوادِ اعظم آمد بے کم و بیش

اَلْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ رجوع طرفِ عدمِ اصلی کے۔ چنانچہ کہا جاتا ہے کہ اِذَا تَمَّ الْفَقْرُ فَهُوَ اللّٰهُ

سواء: حق کا خلق میں مخفی ہونا۔ چونکہ تعیّناتِ خلقیہ حق تعالیٰ پر حجابات ہیں۔ ان حجابات کے اندر حق تعالیٰ مخفی ہے۔ یعنی تعیّناتِ خلقیہ کے نفس کے اندر حق تعالیٰ ظاہر ہے اور بطونِ حق میں خلق معقول اور مشہود ہے۔

سویٰ: اعیانِ ممکنات بہ حیثیت تعیّنات ہونے کے ماسویٰ یعنی غیر ہیں۔

سوز و ساز: سوز سے مراد ہوا کرتی ہے یادِ حق تعالیٰ میں سوزشِ عشق اور گدازگیِ قلب کے پیدا ہونے اور یادِ حق میں فنائیت کے حاصل ہونے سے۔

ساز یافت ذات اور بقاء بحق کو کہتے ہیں۔

گویا سوز و ساز فنا و بقاء ہے، مع اپنے جمیع لوازمات و نتائج کے۔

سہ جادہ: (۱) شریعت (۲) طریقت (۳) حقیقت۔

سیاہی: نورِ ذات

یہ انوار اور یہ ظلمت جس کو ہم دیکھتے ہیں اور نور و ظلمت قرار دیتے ہیں، نہ نورِ محض ہے۔ نہ ظلمتِ محض۔ نور میں جب تک ظلمت اور ظلمت میں نور کی آمیزش نہ ہو، تو نہ نور نظر آ سکتا ہے نہ ظلمت کا احساس ہو سکتا ہے۔ نور مخلوط بہ ظلمات کو ضیاء کہتے ہیں اور نظر آنے کی چیز بھی یہی ہوتی ہے۔ نورِ محض اور ظلمتِ محض کو کوئی آنکھ نہیں دیکھ سکتی۔ مرتبۂ ذات چونکہ ان آمیزشوں سے پاک و برتر ہے۔ نورِ ذات ماورائے ادراک ہے اور فنا کی تاریکی میں پوشیدہ۔

سیبِ زنخ: لذتِ مشاہدہ۔ لطفِ قہر آمیز محبوب۔

سیر و طیر: سالک کا ایک حال سے دوسرا حال۔ ایک فعل سے دوسرے فعل۔ ایک تجلی سے دوسری تجلی۔ ایک مقام سے دُوسرے مقام میں منتقل ہونا سیر ہے یا طیر۔

جب کشف و کرامات کی راہ سے یہ سلوک طے کیا جاتا ہے تو اسے سیر کہتے ہیں۔ اس طور پر راستہ دیر میں طے ہوتا ہے۔

جب بلا کشف و کرامت یہ سلوک طے ہوتا ہے تو اسے طیر کہتے ہیں اس میں راستہ جلد طے ہوتا ہے اور اسی کو صوفیاء سلوکِ اتم کہتے ہیں۔

سیر الی اللہ: انسان کا جو کہ خلاصۂ تعینات و کثرات ہے، سیر شعوری و رجوعی کے ساتھ بجانب کلی جو کہ واحدِ مطلق ہے یعنی بمقام احدیت وصول یاب ہونا۔

سیر باللہ: اطلاق میں فنا و اتصال کے بعد بغرضِ تکمیل ناقصاں بمقتضائے حکمتِ الٰہی عالم پر جو مرتبۂ تقیّد ہے واپس گزرنا۔ بقا بعد الفناء جو کہ مقامِ تمکین ہے۔

سیر عروجی: سیر مقیّد بجانبِ اطلاق اور سیرِ جزو بجانبِ کل۔ اس سیر کی انتہائی رسائی احدیت تک ہے۔ جو کہ انسان کا نقطۂ اوّل ہے۔ مستلزم معرفتِ کشفی شہودی یہی سیر ہے۔

سیر نزولی: سیرِ اطلاق سے تقیّد، یا کل سے جزو کی جانب تنزّل احدیت در مراتب کثراتِ امکانیہ از جہتِ اظہار اسماء و صفات۔ اس سیر کو ظہوری الباطن بھی کہتے ہیں۔

سیل: احوالِ دلی و کیفیاتِ قلبی کا غلبہ و سیلاب۔

سیمیا: اقسامِ طلسم میں سے ایک علم جس کے ذریعہ رُوح کو ایک جسم سے دُوسرے جسم میں منتقل کر دیا جاتا ہے۔ جس موہوم شکل کو چاہتے ہیں آنکھوں کے سامنے لے آتے ہیں۔ کاغذ کو سکہ کی شکل میں تراش کر اسے سکہ نما بنا دیتے ہیں۔ یہاں تک کہ بازار لے جا کر اس کے ذریعہ خرید و فروخت بھی کی جا سکتی ہے۔

سیمرغ: ذاتِ مطلق۔ عقلِ کل۔

سیم: تصفیۂ ظاہر و باطن۔

☆

شاہد: حق، باعتبارِ ظہور و حضور، تجلّیِ ذات در لباس، فروغِ نورِ تجلّی جو مخصوص ہے ارواحِ طیّبہ کے ساتھ اور جسے تجلّیِ نوری بھی کہتے ہیں۔ ہر وہ چیز جو اِنسان کے دِل میں گھر کیے ہوئے ہو، اور جس کی یاد اُس شخص پر غالب ہو اُس کا شاہد ہے۔ علم کا غلبہ ہے تو شاہدِ علم کہیں گے۔ وجد کا غلبہ ہے تو شاہدِ وجد اور حق کا غلبہ ہے تو شاہدِ حق۔

شب: عالمِ کثرت و تفرقہ۔ جس شب میں ظلمت ہے، کثرت و تفرقہ میں بھی ظلمت ہے جو وحدت کو مخفی کر دیتی ہے۔ حالتِ غم جس میں شب کا رنگِ ماتمی موجود ہوتا ہے۔ عالمِ غیب جس میں امور مخفی ہوتے ہیں، مثل واقعاتِ شب کے، شبِ تاریک میں۔ عالمِ حروف جو کہ خطِ درمیانی ہے وجود و عدم کے درمیان، اور خلق و امر کے درمیان، اور ربوبیت و عبودیت کے درمیان۔

شبِ قدر: وجودِ حق میں استہلاک حاصل کر کے سالک کا بقا پانا۔

شبِ یلدا: انوار کا انتہائی مقام جو کہ سوادِ اعظم ہے۔

شب و روز: کفر و دین کی جانب کنایہ۔

شباب: سرعتِ سیر بلاشعورِ معرفتِ دقائقِ مقامات، خواہ وہ سیر بطریقِ جذب ہو یا سلوک۔

شبرو: وہ سالک جو شب خیز اور شب بیدار ہو اُسے شبروان بھی کہتے ہیں۔

شبنم: تصفیۂ ظاہری و باطنی۔

شراب: عشق، محبت، ذوق، سُکر، وجدان، معرفت، جلوۂ محبوب سے جو مستی اچانک سالک کے دل میں پیدا ہوتی ہے۔

سالک مبتدی میں ذوق و بے خودی پیدا کرنے کے لیے حق تعالیٰ صورِ مظاہر حسی کی کھڑکیوں میں سے اپنے آپ کو عالمِ مثال کی کسی نہ کسی شان میں ظاہر فرماتا ہے۔ اصطلاحِ صوفیہ میں اس ظہور کو تانیس کے نام سے نامزد کیا جاتا ہے اور اس نوع کی تجلی کو تجلیِ افعالی کہتے ہیں۔ اس تجلی کا سالک پر وہ اثر پڑتا ہے جو شراب کا اثر شراب پینے والے پر ہوتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے لیے اس شراب کا کام آتش نے کیا۔ جسے دیکھتے ہی اُن میں ذوق و بے خودی پیدا ہوگئی۔ مشربِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم میں شرابِ بے خودی وہ نور تھا جس کا مشاہدہ شب معراج میں ہوا۔

عشق و محبت کو عموماً شرابِ صوری کے ساتھ مندرجہ ذیل وجوہ کی بناء پر مشابہت دی جاتی ہے۔

(۱) شراب کے نشہ میں اِنسان اظہار و اعلان کی جانب مائل ہوتا ہے۔ عشق بھی نہیں چھپتا۔

(۲) مے اپنی ذات سے کوئی شکلِ معین و مخصوص نہیں رکھتی۔ جس شکل کے ظرف میں ڈالی جاتی ہے، وہی شکل اختیار کر لیتی ہے۔ اسی طرح محبتِ حقیقی بھی ظرف کی قابلیت کے مطابق ظاہر ہوتی ہے۔ بعض میں ذاتی، بعض میں اسمائی، بعض میں صفاتی اور بعض میں آثاری صورت اختیار کرتی ہے۔ علیٰ قدرِ مراتب۔

(۳) شراب جسم کے ہر حصّہ میں اثر پیدا کرتی ہے۔ محبت بھی مبتلائے محبت کی رگ رگ اور ریشہ ریشہ میں تاثیر کر جاتی ہے۔

(۴) شراب بخیل کو سخی بنا دیتی ہے۔ عاشق بجائے درہم و دینار کے کل مافی الوجود کی دولت اور نقدِ دو جہاں کو بیک بار دے ڈالتا ہے۔

(۵) مے خوار میں دلیری، بیباکی اور لااُبالی پن پیدا ہو جاتا ہے۔ جو عقلِ مآل اندیش کی

مغلوبی کا نتیجہ ہے۔ عاشق میں دلیری و شجاعت غلبۂ نورِ کشف و یقین سے پیدا ہوتی ہے۔ اوّل الذکر کیفیت خَسِرَ الدُّنْیَا وَالْآخِرَۃِ کا باعث ہوتی ہے۔ مؤخر الذکر کیفیت سے حیاتِ جاودانی حاصل ہوتی ہے۔

(۶) شرابی میں تواضع و نیاز کی زیادتی ہو جاتی ہے۔ عاشق بھی تواضع و نیاز مندی میں بڑھا ہوا ہوتا ہے۔

(۷) شرابی سے افشائے راز اکثر ہو جاتا ہے۔ عاشق سے بھی افشائے راز کا صدور ہوتا رہتا ہے۔

(۸) شراب مستی پیدا کرتی ہے۔ عشق بھی مستی پیدا کرتا ہے۔ دونوں کی مستی میں بے ہوشی اور قیدِ ہستی سے خلاصی اور خود پرستی سے آزادی حاصل ہوتی ہے۔ مگر شرابِ صوری سے جو مستی پیدا ہوتی ہے وہ مطلوب سے غفلت اور جہالت کا نتیجہ ہوتی ہے۔ اور عشق سے جو مستی پیدا ہوتی ہے وہ کمالِ شعور اور محبوب سے آگاہی پر مبنی ہوتی ہے۔

(۹) شراب جس قدر زیادتی کے ساتھ نوش کی جاتی ہے اُسی قدر زیادتی کے ساتھ۔ ھَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ کی آگ بھڑکتی ہے۔ یہی کیفیت عشق میں بھی ہوتی ہے۔

(۱۰) شراب پینے سے حیا کا پردہ چاک ہو جاتا ہے۔ حبِّ جاہ و حشمت جاتی رہتی ہے۔ حجابِ ناموس اُٹھ جاتا ہے، اور وحشت طاری ہو جاتی ہے۔

جلوۂ محبوب کی شرابِ معنوی سے عاشق پر یہی حالتیں طاری ہوتی ہیں ؎

مگر آں ساقیِ وحدت نقاب از رُخ برافگندہ
کہ جام و بادہ یکساں گشت و بحر و قطرہ درہم شد
چو بحرِ عشق موجے زد سحابِ جود باراں شد
وجودِ واجب و ممکن مثالِ بحر و شبنم شد
ز ہستی چوں جُدا گشتم حریمِ کبریا گشتم
چو من از خود فنا گشتم چہ گویم ہرچہ گویم شد

شرابِ بے ساغر و جام: تجلّیِ ذاتِ بے کیف جو قلبِ سالک پر وارد ہوتی ہے اور تعیّناتِ وجوبی و امکانی سے منزّہ ہوتی ہے۔ یہ شرابِ بے ساغر و جام اس لیے ہے کہ ساغر و جام و بادہ کا امتیاز اسماء و صفات میں ہوتا ہے جو کہ ایک نزولی شان ہے۔ ذات ان جُملہ امور سے پاک ہے اور تجلّیِ ذات مقتضی ہے فنائے مطلق کی، جس میں تعینات کی مطلق گنجائش نہیں۔ اسے شرابِ بادہ خوار اور شرابِ ساقی آشام اور شرابِ بے خودی اور مئے بیرنگ بھی کہتے ہیں۔

مستم امانہ ازاں بادہ کہ سازند فرنگ　　　مستم امانہ ازاں بادہ کہ سازند مغاں

لِلّٰہِ الحَمد کہ در ساغرِ من ریختہ اند　　　مئے بیرنگ زمی خانۂ بے نام و نشاں

شرابِ پختہ: عیشِ صرف، جو کہ اعتبارِ عبودیت سے مجرّد ہو۔

شرابِ خام: عیشِ ممزوج۔ وہ عیش جس میں آمیزش ہو۔

شراب خانہ: بُت کدہ۔ عالمِ ملکوت (دیکھو زیرِ عنوان "بُت" ص ۱۰۱)

شرابِ صاف: وہ فیض جو مبدءِ فیاض سے بلاواسطہ پہنچا ہو۔ جیسا کہ ملائکہ کو پہنچتا ہے۔

شرب: تجلیاتِ درمیانی۔

شرطہ: نفسِ رحمانی۔

شریعت، طریقت، حقیقت: شریعت، احکامِ ظاہر، شریعت عبارت ہے فعلِ چند و ترکِ چند سے۔ جن کی صراحت کتبِ فقہی میں موجود ہے۔

طریقت۔ روشِ اربابِ حال، تہذیبِ اخلاق، اوصافِ ذمیمہ کو اوصافِ حمیدہ میں تبدیل کرنا۔ اسے سفر در وطن بھی کہتے ہیں۔

حقیقت۔ ظہورِ توحیدِ حقیقی، حقیقتِ ذاتِ حق بلاحجابِ تعیُّنات۔

حقیقت مغز ہے جس کا پوست شریعت ہے۔ طریقت مغز و پوست کے درمیان ایک برزخ ہے۔ مغزِ حقیقت بے پوستِ شریعت و طریقت پختہ نہیں ہوتا بلکہ خطرہ میں رہتا ہے۔ یا بالفاظِ دیگر یوں بھی بیان کیا جا سکتا ہے کہ شریعت نسخہ ہے۔ طریقت اُس نسخہ کا صحیح استعمال ہے۔ مثلاً اسے صحیح ترکیب سے تیار کرنا۔ جُملہ شرائط کو ملحوظ رکھ کر وقت پر اُس کا استعمال کرنا اور

ہر قسم کا ضروری پرہیز دورانِ استعمال میں برتنا۔ اور حقیقت اس صحیح استعمالِ نسخہ سے نتائج کا حاصل کرنا ہے۔

شطحیات: جمع ہے شطح کی۔ یہ وہ کلمات ہیں جو صوفیائے کرام کی زبان سے مستی وشوق وغلبۂ حال میں بے اختیار صادر ہو جاتے ہیں جو بظاہر شریعت کے خلاف معلوم ہوتے ہیں مگر باطنا کسی سِرّ کی جانب اُن میں اشارہ ہوتا ہے گو ہر شخص اُن اشارات کو صحیح طور پر سمجھ نہ سکے۔ اس قسم کے کلمات کے متعلق مشائخین رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کی روش یہ ہے کہ اُنہیں نہ رد کرتے ہیں نہ قبول، تاوقتیکہ سمجھ نہ لیں۔ اللہ کے دیوانے مغلوبُ الحالی میں کچھ کہہ بھی بیٹھتے ہیں تو قابلِ معافی ہوتے ہیں۔ خواجہ فریدالدین عطارؒ فرماتے ہیں۔

چوں زند دیوانۂ زیں شیوہ لاف ۔۔۔ تو زسر کوری مکن با او مصاف

تو زبان از شیوۂ او دُور دار ۔۔۔ عاشقِ دیوانہ را معذور دار

عاقلاں را شرع تکلیف آمد است ۔۔۔ بیدلاں را عشق تشریف آمد است

لاجرم دیوانہ را گرچہ خطا است ۔۔۔ ہر چہ میگوید بگستاخی رواست

شطحیات کی چند مثالیں مع اجمالی شروح کے ذیل میں درج کی جاتی ہیں۔

(۱) آیت قرآنی

اِنَّ بَطْشَ رَبِّکَ لَشَدِیْدٌ[1] "تحقیق پکڑ تیرے رب کی البتہ شدید ہے۔"

پڑھی گئی تو سُلطان العارفین حضرت بایزید بسطامیؒ بول اُٹھے۔

اِنَّ بطْشِیْ اَشَدُّ ۔۔۔ تحقیق میری پکڑ شدید تر ہے۔

یہ بظاہر ایک گستاخانہ کلمہ معلوم ہوتا ہے اور ہر شخص کی سمجھ میں نہیں آ سکتا مگر کسی قدر تأمل کے بعد ایک سمجھ دار شخص کو اس فقرہ سے متعدد باریکیوں کی جانب رہنمائی ہوتی ہے اور وہ اُسے گستاخانہ کلمہ قرار نہیں دیتا۔ ان باریکیوں میں سے چند حسبِ ذیل ہیں:

اوّل: حق تعالیٰ کی پکڑ اگرچہ شدید ہے مگر اپنی ہی ملکیت میں تصرف ہے لہٰذا یہ پکڑ عدل

---

[1] البروج ۸۵:۱۲

کے خلاف نہیں۔ جبکہ ولی کی طرف سے پکڑ ظلم ہے۔ کیونکہ بندہ ہونے کی حیثیت سے اُس کو ملکِ خُدا میں تصرّف کا کوئی حق حاصل نہیں۔ شریعت نے بندگانِ الٰہی کے باہمی تعلقات کے متعلق جو حدُود قائم کر دیے ہیں اُن پر تجاوز ظلم و زیادتی ہے۔ لہٰذا ولی کی گرفت خُدا کی گرفت سے اشد ہوئی۔

دُوم: حق تعالیٰ کی گرفت میں مہلت دی جاتی ہے اور توبہ و استغفار کا موقعہ عطا فرمایا جاتا ہے۔ مگر ولی کی پکڑ غلبۂ حال میں فی الفور عمل میں آ جاتی ہے اور سنبھلنے کا موقعہ تک نہیں دیتی۔

سوم: معرفت کے رنگ میں یہ نکتہ بھی قابلِ غور ہے کہ بطش عبارت ہے قبض و تصرّف سے اور بندہ چونکہ خود تصرفِ حق کے تحت میں ہے۔ بندہ کا بطش حقیقتاً خُدا کا بطش ہے اور خُدا چونکہ اپنے مقبول بندہ کا کہنا مانتا ہے اور اس کی دعا قبول فرماتا ہے اس لیے خُدا کا بطش دراصل اُس بندہ کا فعل ہے جس کی دعا سے خُدا نے یہ قبض و تصرف فرمایا۔ اس لحاظ سے جو کہ بظاہر ولی کی پکڑ ہے وہ حقیقتاً خُدا کا فعل ہے جو زیادہ قوی ہے بہ نسبت اس فعل کے جو کہ دراصل بندہ کا فعل ہے مگر "خُدا کے فعل" کے نام سے موسوم ہے۔

چہارم: صاحب ولایت نے جسے مردُود کر دیا وہ پھر کبھی مقبول نہیں ہوتا حالانکہ حق تعالیٰ کے مردُود کیے ہوئے کو اگر کوئی صاحبِ ولایت قبول کر لے تو حق تعالیٰ بھی مقبول فرما لیتا ہے۔ مرتدِ شریعت کلمہ پڑھ لینے سے پھر مُسلمان ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عملِ سابقہ اس کے ضائع ہو جاتے ہیں۔ لیکن مرتدِ طریقت کتنا ہی عمل کرے بے سود ہے۔

(۲) ایک عارف کا قول ہے:

○ مُلْکِیْ اَعْظَمُ مِنْ مُلْکِ اللّٰہِ میرا ملک اللہ کے ملک سے بڑا ہے۔

اس میں نکتہ یہ ہے کہ بندہ کا ملک اللہ ہے اور اللہ کا ملک بندہ اور جو کچھ بندہ سے متعلق ہے یعنی کائنات وغیرہ۔ ظاہر ہے کہ اللہ سب سے بڑا ہے اور کوئی چیز اُس سے بڑی

نہیں۔

(۳) مولانا رومؒ ایک موقعہ پر فرماتے ہیں ؎

ازاں مادر کہ زائیدم دگر بارش شدم جفتش

ازاں رو گبر خوانندم کہ با مادر زنا کردم

بادی النظر میں یہ شعر بھی پُراز اشکال ہے اور اس کے سمجھنے میں ظاہر بینوں کو بہت اُلجھن ہوتی ہے۔

یہاں مادر سے مراد محلِ ظہورِ تام ہے۔ جس طرح کہ بچہ نطفہ کی شکل میں صلبِ پدر میں ہوتا ہے۔ پھر رحمِ مادر میں منتقل ہو کر آتا ہے۔ پھر علقہ پھر مضغہ وغیرہ کی صورتوں میں منتقل ہوتا ہوا بالآخر بطنِ مادر سے متولد ہو کر ظہورِ تامّ اختیار کرتا ہے۔ اسی طرح انسان جُملہ مراتبِ تنزلات کو اختیار کرتا ہوا مثلاً مرتبۂ علمی، مرتبۂ روحی، مرتبۂ مثال وغیرہ سے اُترتا ہوا مرتبۂ شہادت کو عالم ناسوت یعنی دُنیا میں پاتا ہے اور ظہورِ تامّ اُس کا یہیں ہوتا ہے۔ چنانچہ دُنیا اِنسان کے لیے بمنزلہ مادر کے ہے۔ زادن سے مراد ظہورِ تامّ ہے۔ جفت شدن سے دُنیا میں مقید ہونے کی جانب اشارہ ہے۔ دُنیا کے ذریعہ سے اِنسان کا کمالِ ظہور کو پہنچنا اور اس کے بعد دُنیا سے پھر رغبت و محبت کرنا اور اس میں مقید ہونا ایسا ہے جیسا ماں سے پیدا ہونے کے بعد زنا کرنا۔ زنا کرنے سے یہاں مراد فعلِ نامناسب کا ارتکاب ہے۔ چونکہ دُنیا کی پریشانیوں میں دل کا الجھاؤ بندہ اور حق تعالیٰ کے درمیان حجاب ہو جاتا ہے اور وصول الی اللہ میں مانع آتا ہے۔ و نیز خُدا کے سوا کسی اور کو مطلوب بنانا کفر و شرک ہے۔ اس لیے مادرِ دُنیا کے ساتھ التفاتِ نامناسب سے پیش آنے والے کو گبر قرار دیا گیا۔

دُوسرے معنی اس شعر کے یہ ہیں کہ رُوحِ قدسی عالمِ قدسی سے جُدا ہو کر قالبِ جسمانی میں آئی جو اُس کے کمالِ ظہور کی منزل ہے اور جسدِ عنصری میں آکر مقیّد ہو کر رہ گئی۔ یعنی اُسی کی پرورش اور نگہداشت میں مصروف ہو گئی۔ اُسی کو آرام و آسائش پہنچاتے

میں منہمک ہوگئی اور اپنے اصلی کام کو فراموش کر بیٹھی اور یادِ حق سے غافل ہوگئی۔ اس حرکتِ ناشائستہ کی بنا پر اسے کافر و مشرک و گبر کہا گیا۔ یہ کفرِ حالی ہے نہ کفرِ اعتقادی۔

تیسرا پہلو اس شعر میں یہ ہے کہ اِنسان کی پیدائش کا مقصد ظہورِ وجودِ مطلق ہے۔

كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ۔

''میں ایک خزانہ مخفی تھا۔ پس دوست رکھا میں نے کہ پہچانا جاؤں۔ پس پیدا کیا میں نے خلق کو۔''

یہ اشارہ ہے اُس بھید کی جانب جو تخلیق اِنسانی میں مضمر تھا۔ وجودِ مطلق نے صفتِ حُبّ سے تجلّی فرمائی تو ظہورِ اِنسانی ہوا۔ ایک وجود کو جب تک دو وجودوں میں متعین نہ کیا جائے اور ایک کو محبّ اور دوسرے کو محبوب نہ قرار دیا جائے اُس وقت تک تجلّیِ صفتِ حُبّ اپنے ظہور کے کمال کو نہیں پہنچ سکتی اور آثارِ محبت کا پورا اظہار نہیں ہوسکتا مگر آگے چل کر ان تعینات اور تقیدات میں پھنس کر رہ جانا ایک آفت ہوگیا۔ وحدت کثرت میں مخفی ہوگئی اور بندہ اثباتِ غیر کے مرض میں مبتلا ہو کر گبر بن گیا۔ اشتغال بالغیر عارف کے لیے کفرِ حالی ہے۔

(۴) شیخ جمال دہلویؒ فرماتے ہیں ۔

مادرے دارم کہ آں جفتِ خُداست

من ازاں مادرِ زنا را زادہ ام

اس شعر میں مادر سے مراد مربی اور تربیت کنندہ ہے جو کہ اصالتاً رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ہیں، اور جفتِ خُدا یعنی قرینِ حق اور حق تعالیٰ کے خلیفہ برحق ہیں۔ آپ کا فیض آپ کی اُمت پر اور آپ کی اُمت کے ہر کس و ناکس پر برابر جاری ہے اور قیامت تک جاری رہے گا۔ اگر آپ کا فیض جاری نہ ہوتا تو نہ کسی کو نارِ دوزخ سے نجات ملتی اور نہ کوئی مقصودِ اصلی تک پہنچتا۔ جفتِ خُدا ہونے میں یہ بھی اشارہ ہے کہ جو آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم تک پہنچا وہ خُدا تک پہنچ گیا۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کی متابعت کی برکت

سے نائبِ رسول یعنی مرشدِ وقت کا فیض بھی ہر زمانہ میں اُس کے متوسلین تک پہنچتا رہتا ہے۔ مرشد تک رسائی رسُول تک رسائی ہے اور رسُول تک رسائی خُدا تک رسائی ہے۔
مصرعۂ ثانی دراصل اس طرح پر ہے: ع

من ازاں مادر ز نار آزادہ ام

من ازاں مادر یعنی میں اُس مربی اور تربیت کنندہ کی بدولت زِ نار یعنی آگ سے آزادہ ام یعنی آزاد ہوا۔ دوزخ کی آگ سے بھی اور بُعد و ہجر کی آگ سے بھی۔ اگر مصرعۂ ثانی کو دوسرے طور پر پڑھا جائے۔ یعنی اس طرح کہ من ازاں مادر زِنار زادہ ام، تو پورے شعر کے معنی دوسرے ہوں گے۔ اس صورت میں مادر کے معنی ہوا ہے جو خود بینی اور غیر بینی سے پیدا ہوتی ہے۔ جفتِ خُدا سے مراد خُدا سے برابری کا دعویٰ کرنے والی۔ اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے:

اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰهَهٗ هَوٰهُ ...... (الجاثیة ۴۵: ۲۳)

"کیا پس دیکھا تو نے اُس شخص کو جس نے اپنی خواہشوں کو (ہوا کو) اپنا خُدا بنایا۔"

زنارازادہ ام، زنا سے پیدا ہونے سے یہ مراد ہے کہ خود بینی اور ظہورِ خودی اور خیالِ غیریت اور ما و شما میں پھنس کر تعدد و تکثر کا فساد کھڑا کر کے اپنے وجود کا اثبات پیدا کیا۔ وُجُوْدُکَ ذَنْبٌ لَّایُقَاسُ بِهٖ ذَنْبٌ حقیقتاً ایک ہی وجود ہے۔ جب ہم نے ہوا و نفسِ ناروا کے کہنے میں آ کر صفتِ غیریت کے ساتھ اپنے وجود کو متصف کیا تو گویا ہم نے اپنے آپ کو ناجائز طور پر اُس ماں سے پیدا کیا جسے ہوا کہتے ہیں اور جو خُدا کی برابری کرنے کی جرأت کرتی ہے۔ یہ ولادتِ ناجائز کو حق تعالیٰ سے محجوب کر دیتی ہے اور اس بنا پر یہ ذنب حالی ہے نہ کہ اعتقادی۔

(۷ ایک بزرگ فرماتے ہیں ۔

دلبرِ من کودک است نازنداند ہنوز!!

دستِ چپ از دستِ راست بازنداند ہنوز

یہ اِشارہ ہے طرف اطلاقِ محض کے جہاں نہ تعدّد ہے نہ تکثّر۔ نازونیاز میں امتیاز، محبّ و محبوبی میں فرق، اصحابِ یمین وشمال کی شناخت، اور کفرو اِسلام کا اعتبار وہاں مفقود ہے۔ سب کچھ ہے مگر امتیاز وفرق وہاں مطلق نمایاں نہیں۔ بجز ذات کے وہاں کسی چیز کی شناخت نہیں۔ گو عالمِ ظہور میں آکر ہر چیز کا ظہور ہوا اور عالمِ کثرات میں آکر کثرت ظاہر ہوئی مگر باوجود اس ظہور اور نمائش کے مرتبہ ذات اُسی صرافتِ اطلاق پر باقی ہے اور محبوب میرا اب تک اپنی اصل پر قائم ودائم ہے۔ اَلْاٰنَ کَمَا کَانَ۔

(۶) ایک بزرگ فرماتے ہیں ؎

ترسم زگنہ نیست کہ او غفار است
از سابقۂ حکمِ ازل می ترسم

بادیُ النظر میں معلوم ہوتا ہے کہ اس شعر میں گناہ سے بے خوفی کا اظہار کیا گیا ہے جو کفر ہے۔ مگر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ ایسا نہیں بلکہ خوف ورجاء دونوں کی جانب اس شعر میں اِشارہ ہے اور خوف کا پلہ بھاری رکھا گیا ہے۔ پہلے مصرعہ میں رجا کا ذکر ہے جہاں اللہ تعالیٰ کا غفار ہونا بیان کیا گیا ہے۔ بخشش کے بعد گناہ بے ضرر ہوجاتا ہے۔ دُوسرے مصرعہ میں حکمِ ازل سے خوف کھایا گیا ہے کہ اگر ازل میں قلم چل گیا ہے کہ فلاں گناہ پر سزا لازمی ہے تو پھر غفاری کو کام میں نہ لایا جائے گا اور عقوبت بھگتنی ہی پڑے گی۔ یہ انتہادرجہ کا خوف ہے جو ظاہر کیا گیا ہے۔

اَلْاِیْمَانُ بَیْنَ الْخَوْفِ وَالرَّجَاءِ ...... (حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم)۔

یہ دونوں چیزیں ایمان کے لیے لازمی ہیں۔ حضرت سہل بن عبداللہ تستری" تحریر فرماتے ہیں کہ

"خوف مرد ہے اور رجاء عورت ہے اور ان دونوں کے نکاحِ باہمی سے حقائق الایمان پیدا ہوتے ہیں۔"

خوف سے تیزی اور چستی پیدا ہوتی ہے اور یہ مردانہ اوصاف ہیں۔ رجاء سے کاہلی اور

سستی پیدا ہوتی ہے اور یہ زنانہ خصلتیں ہیں۔

شعور: ذاتِ حق تعالیٰ سے آگاہ ہونا۔

شکر: شکرِ حقیقی ایک کیفیتِ خاص ہے جو نعمت کو منعم سے منسوب کرنے اور اُس نعمت کو منعم کی مرضی کے مُطابق صرف کرنے سے سالک کے قلب میں لذّت و سرُور کے ساتھ پیدا ہوتی ہے۔

شکل: وجودِ ہستی حق تعالیٰ۔

شگوفہ: بلندیِ مرتبہ۔

شمائل: امتزاجِ جمالیات وجلالیات۔

شمع: پرتوِ انوارِ معرفت جو سالک کے دل پر چمکتا ہے۔ نورِ عرفان جس سے سالک کا دل منور ہوتا ہے۔ وہ نورِ تجلی جو مظاہرِ حسی کی کھڑکیوں میں سے مثالی صُورتوں کے ذریعہ اپنا جمال منعکس کرتا ہے۔ موسیٰ علیہ السلام کے لیے وہ درخت جس سے انہوں نے اِنِّیْ اَنَا اللّٰہُ[1] کی آواز سُنی تھی شمع بن گیا۔

شوخی: کثرتِ التفات۔ صورِ افعال کے ذریعہ اظہارِ شیفتگی۔

شوق: دِل کا لقائے محبوب کے لیے جوش میں آنا۔ جب لقاء اور دیدار حاصل ہو جاتا ہے۔ اس جوش میں سکون پیدا ہو جاتا ہے۔ وہ حالت جو دیدار سے ساکن نہیں ہوتی۔ اِشتیاق کے نام سے موسوم کی جاتی۔

شہادت: اس کی دو قسمیں ہیں۔ شہادتِ صغریٰ اور شہادتِ کبریٰ۔

شہادتِ صغریٰ کی متعدد اقسام ہیں جن میں سب سے اعلیٰ یہ ہے کہ اللہ کی راہ میں دو صفوں کے درمیان غازی ہونے کی حالت میں قتل ہو جاوے۔

شہادتِ کبریٰ کی دو قسمیں ہیں۔ اعلیٰ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا شہود تعیّن کی آنکھ سے اس کی تمام مخلوقات میں ہونے لگے۔ مثلاً مخلوقات میں جب کسی چیز کو دیکھے تو اس میں بغیر حلول و اتحاد و اتّصال و انفصال کے حق تعالیٰ کو پائے۔

---

[1] القصص ۲۸: ۳۰

ادنیٰ قسم یہ ہے کہ بندہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ بغیر کسی علت کے محبت رکھے اور یہ محبت خُدا کے ساتھ صفاتِ الٰہی کی وجہ سے ہو اور اس وجہ سے کہ وہ محبت کے لائق ہے۔

تلوار کی شہادت، شہادتِ صغریٰ ہے اور محبت کی شہادت، شہادتِ کبریٰ۔

شہر: وجودِ مطلق۔ سب کچھ اسی شہر میں آباد ہے۔

شہود: حق تعالیٰ کا مشاہدہ بایں طور کہ سالک مراتب تعینات اور موہوماتِ صُوریہ سے عبور کر کے توحیدِ عیانی کے مقام میں پہنچے اور جمیع صُورِ موجودات میں حق تعالیٰ کا مشاہدہ کرے اور غیریت کو دُور کر دے۔ جس چیز پر نظر ڈالے حق ہی کو دیکھے اور غیر کو نہ دیکھے...... کیونکہ وجودِ حق کے سوائے موجودیت غیر محال ہے۔ پس حق کو حق دیکھے کیونکہ حق کا غیرِ حق ہونا محال ہے۔

شیخ: ہادیٔ طریقت، رہنما، اُستاد، طالبانِ حق کو اپنی تعلیم و تربیت اور اپنے توسل و فیضانِ باطنی اور اپنے تصرُّف سے وصول الی اللہ تک پہنچانے والا، بوجہ صاحب اِرشاد ہونے کے وہ نائبِ رسُول ہوتا ہے۔ جو کام کہ پیغمبر خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے اپنی حیاتِ ظاہری میں کیا اُسے بعد کے زمانوں میں جاری رکھتا ہے۔ اُسے عالم ملک و ملکوت میں حق تعالیٰ کی جانب سے تصرُّف عطا ہوتا ہے۔ مقامِ مشیخت مقامِ ولایت سے بالاتر ہے۔

شیخ صاحبِ کرامت ہوتا ہے۔ اس کرامت کی دو قسمیں ہیں۔ کرامت فی اللہ جو اللہ اور بندہ کے درمیان تعلقات سے متعلق ہے۔ اس کا علم کسی غیر کو نہیں ہو سکتا اور کرامت فی الخلق جو بندوں سے بھی کسی قدر متعلق ہے۔ اس کی بھی دو اقسام ہیں۔

(۱) تصرُّف فی الخلق اور (۲) اظہار خرقِ عادات۔

تصرُّف فی الخلق طالبانِ حق کے لیے مفید اور کارآمد ہے۔ اس کی بدولت مریدین کے قلوب اور طبائع و افعال و حرکات و اخلاق کی اصلاح ہوتی رہتی ہے۔ یہ قلبِ ماہیت چونکہ بتدریج واقع ہوتی ہے۔ اس کا فوری اظہار عوام پر نہیں ہوتا۔

اظہارِ خرقِ عادات کی فوری طور پر نمائش ہو جاتی ہے۔ مگر ارشاد اور طلبِ حق کے امور میں مفید نہیں۔ بہ استثناء اس صورت کے کہ لوگ ان خوارق کو دیکھ کر اس شیخ کے معتقد

ہو جائیں اور طلبِ حق میں اُس کی جانب رجوع کریں اور فائدہ اٹھاویں۔

شیخ کے تین اقسام ہیں:

(۱) شیخِ کامل: یہ خود کامل ہوتا ہے مگر دوسروں کو کامل نہیں بنا سکتا، گو ابتدائی تعلیم دے سکتا ہے۔

(۲) شیخِ مکمل: خود بھی کامل ہوتا ہے اور دوسروں کو کامل بنا دیتا ہے۔ یہ ابوالحال ہوتا ہے۔

(۳) شیخِ اکمل: شیخ مکمل کی سی قابلیت رکھتا ہے۔ یعنی خود بھی کامل ہوتا ہے اور دُوسروں کو بھی کامل بنا سکتا ہے۔ مگر بناتا نہیں کیونکہ مغلوب الحال ہوتا ہے اور اپنے ہی سے فرصت نہیں پاتا جو دوسروں کی جانب متوجہ ہو۔

شیدا: مست، اہل جذبہ وشوق، تارک الدُنیا۔

شیون: تعیُّناتِ وجودِ حق در مرتبۂ علم۔

شیوہ: جذبۂ الٰہی کا کبھی ہونا اور کبھی نہ ہونا، تا کہ جذبِ مسلسل سے غرور و غفلت نہ پیدا ہو۔

☆

صبا: ایک ہوا ہے جو عرش کے نیچے سے صبح کے وقت چلتی ہے۔ بادِ خنک ولطیف اور نسیمِ خوشگوار ہے جس سے گلہائے رنگا رنگ کھلتے ہیں اور عاشقان دلدادہ اُس سے مژدۂ جانگداز اور شامّ رُوح افزا پاتے ہیں۔ نفحاتِ رحمانیہ جو مشرقِ رحمانیت سے عشاق کی تروتازگی کے لیے آتے ہیں۔

میرسد بادِ صبا رقص کناں می آید
خوش نسیمے ست کہ از مشرقِ جاں می آید

صبح وشام: صبح وحدت ہے اور شام کثرت۔ صبح ظہورِ حق ہے صُورِ مظاہر میں، اور شام خفائے حق ہے تعیّناتِ مظاہر میں۔ قلبِ سالک پر آفتابِ حقیقت کے طلُوع ہونے سے قبل جو واردات ہوتی ہیں، اُن کی جانب بھی صبح کے لفظ سے اشارہ کیا جاتا ہے۔ احوال کا آغاز بھی طلُوعِ فجر ہے۔

صبر: کسی معاملہ میں خالق کی مخلوق سے نہ تو زبان سے شکایت کرنا، نہ دل میں اس شکایت کا پیدا ہونے دینا صبر ہے۔

اللہ تعالیٰ ایوب علیہ السلام کے صبر کی تعریف فرماتا ہے، اور فرماتا ہے کہ وہ اچھے بندے تھے۔ اور فرماتا ہے کہ اِنَّہٗ اَوَّابٌ[1] "وہ اوّاب تھے۔" یعنی اپنے حالات کو اللہ کی طرف رجوع کرتے تھے۔ رفعِ تکلیف کے لیے آپ اسباب کی جانب التفات نہ فرماتے تھے بلکہ حق تعالیٰ سے دُعا

---

[1] ص ۳۸:۱۷

کرتے تھے۔ معلوم ہوا کہ دُعا سے صبر میں کوئی قباحت نہیں واقع ہوتی۔ غیر اللہ سے استغاثہ کرنے سے دل و زبان کو روکنا صبر ہے اور غیر اللہ سے مراد حق تعالیٰ کی وہ جملہ جہات ہیں جو اس کی اُس جہت خاص کے علاوہ ہیں جسے ھُوِیّت کہتے ہیں۔

عارف باللہ ھُوِیّتِ حق سے اپنی رفعِ تکلیف کے لیے دُعا کرتا ہے۔ اپنے نفس کو ایسا کرنے سے باز رکھنا گویا حق تعالیٰ کے سامنے مُنھ مردی اور گستاخی سے پیش آنا ہے۔ عبدیت اور انکسار اُس میں ہے کہ اپنی ہر تکلیف پر بارگاہِ الٰہی میں گریہ وزاری اور لجاجت اور عاجزی سے سوال کرے کیونکہ اُس تکلیف کا ازالہ بارگاہِ الٰہی ہی سے ہوتا ہے۔ یہ درست ہے کہ حق تعالیٰ کسی سبب ہی کے وسیلہ سے اس تکلیف کا ازالہ فرماتا ہے مگر سبب کی جانب رجوع کرنے سے بہتر ہے کہ مُسبّب کی جانب رجوع کیا جائے۔ ایک چیز کے متعدد اسباب ہوتے ہیں اور بندہ نہیں جانتا کہ علمِ الٰہی میں کونسا خاص سبب اُس امرِ خاص کے لیے معیّن ہو چکا ہے۔ بعض لوگ دُعا میں بھی اپنی طرف سے سبب معیّن کر دیتے ہیں حالانکہ وہ سبب علمِ الٰہی کے مطابق نہیں ہوتا۔ پھر وہ کہتے ہیں کہ خُدا نے دعا قبول نہ کی حالانکہ خُدا سے دُعا ہی نہیں کی گئی۔ بلکہ اُس سبب خاص سے دُعا کی گئی جس کے لیے وقت و حالات مقتضی نہ تھے۔

صحو: عارف کا غیبت سے احساس کی جانب واپس آنا۔

صدا: انعکاسِ صوت۔ کائنات بھی ایک صدا ہے یعنی انعکاس ہے نغمۂ کن کا۔

صدق: ظاہر و باطن میں، اور دل و زبان سے، اور خفیہ طور و علانیہ طریقہ پر حق تعالیٰ کے اور خلق کے سامنے صداقت اور راست بازی سے پیش آنا۔

صراحی: مقامِ مستی۔ شکرِ اوّل۔ وجد۔ وہ مقام جہاں سالک متحیّر ہو جاوے۔ کوئی سا مقام جہاں کی مستیاں سالک پر برس رہی ہوں۔

صراط المستقیم: وہ راستہ جو کشف کی جانب لے جاوے۔ مشہدِ احدی۔

صعق: تجلّیِ ذات سے حق میں فنا ہونا۔

صفوت: اہلِ صفوت وہ ہیں جو تصفیۂ قلب اور کدورتِ غیریت سے پاک ہونے میں متحقق

ہو گئے ہوں۔

صلاح: ہمیشہ عبادت میں رہنا۔ صالح ہر کام خدا کے لیے کرتا ہے۔ لیکن ان کاموں کے ذریعے سے وہ دُنیا و آخرت میں خُدا سے زیادتی چاہتا ہے۔ وہ اپنے نفس پر دوزخ سے ڈرتا ہے اور جنت کا آرزو مند ہوتا ہے مگر وہ صادق فی اللہ ہوتا ہے۔

صلح: اعمال و عبادات وغیرہ کا مقبول ہو جانا۔

صمدیت: مقاماتِ سلوک سے ایک مقام ہے جہاں پہنچ کر سالک صفاتِ بشری سے مبرا ہو جاتا ہے اور شہودِ ذات کے سرور میں اُسے اکل و شرب کا ہوش تک نہیں رہتا۔

صنم: ظہورِ تجلیِ صورتِ صفاتی، حقیقتِ روحیہ۔

صوابِ شاب (جوان صورت): صفاتِ غیر متناہی کا شہود و حصر۔ غیر متناہی ہونے میں متناہی ہونا۔

صُوَرِ کونیہ: موجوداتِ خارجیہ جو کہ عالمِ واقع میں موجود ہیں اور دراصل اشکال و اجسامِ ناسوتی ہیں حقائقِ عینیہ کے۔

صومعہ: مقامِ تنزیہ۔ صومعہ دراصل عیسائیوں کے عبادت خانہ کو کہتے ہیں۔ چونکہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر تنزیہ کا غلبہ تھا اور آپ کی تعلیمات کو بھی تنزیہ سے ایک خصوصیت تھی اس لیے صومعہ سے تنزیہ کی جانب کنایہ کیا جاتا ہے۔

ط

طامات: وہ معارف جو ابتدائے سلوک میں سالک کی زبان پر جاری ہوتے ہیں۔
طامات خودنمائی کو بھی کہتے ہیں۔ بعض لوگ عوام پر اپنا رنگ جمانے کے لیے ایسی باتیں کرتے ہیں اور ایسے افعال اختیار کر لیتے ہیں جو اُن کے حال سے بُعد رکھتے ہیں اور جن میں خلوص نہیں ہوتا۔ اس قسم کی باتیں سب طامات کے تحت میں آتی ہیں۔

طامۃ الکبریٰ: ساعتِ کبریٰ۔ قیامتِ کبریٰ۔
طم کہتے ہیں کھود کھرچ کر زمین کے ہموار کرنے کو۔ قیامت میں چونکہ زمینِ وجود کے جُملہ تعیُّنات کو مٹا کر وجود کو ہموار کر دیا جائے گا اس لیے قیامت کو طامۃ الکبریٰ کہتے ہیں۔
یہاں قیامت سے مراد قیامۃ الکبریٰ ہے۔ کیونکہ یوں تو ہر آن قیامت برپا رہتی ہے۔ عالم ہر سانس میں فنا اور ہر سانس میں فیضانِ وجود سے فیض یاب ہوتا رہتا ہے۔ لیکن اُس آنے والی قیامت اور اس آئے دن کی قیامت میں یہ فرق ہے کہ وہ روزِ جزا ہے اور یہ روزِ عمل۔ وہاں ظہورِ فعلی واقع ہوتا ہے بدفعۃٔ واحدۃٔ اور یہاں بتدریج۔ وہ تفصیل ہے اور یہ اجمال۔ وہ ابدی ہے اور یہ فانی۔ ایک نکتہ اور بھی قابلِ غور ہے۔ ساعتِ کبریٰ ہر ساعتِ صغریٰ پر بلا تعدُّد واقع ہوتی رہتی ہے کیونکہ ساعتِ کبریٰ میں ایک کلیتِ تامہ ہے، اور ہر کلیتِ تامہ اپنے افراد پر بغیر تعدُّد کے واقع ہوتی ہے۔

طاہر: جس نے مجاہدہ و ریاضت و عمل و کسب سے اپنے میں طہارت و پاکیزگی پیدا کر لی ہے اور

بوجہ اُس طہارت کے حق تعالیٰ اس کی محافظت فرماتا ہے اور اسے معاصی سے بچاتا ہے۔

طہارت کی چار اقسام ہیں:

(۱) طہارتِ ظاہری: جسم ولباسِ ظاہری کو نجاست سے پاک رکھنا۔

(۲) طہارتِ باطنی: لقمۂ حرام و مشروباتِ حرام سے اجتناب۔

(۳) طہارتِ دل: صفاتِ ناپسندیدہ مثل غل و غش و کبر و غرور و کینہ و حسد و مکر و خیانت و بغض و عداوت و حبِّ دُنیا سے اپنے کو پاک رکھنا۔

(۴) طہارتِ سِرّ: ماسویٰ اللہ سے اپنے خیالات اور اپنی توجہ کو دور رکھنا۔

طائر: محلِ صُورِ علیہ۔ اعیانِ ثابتہ۔ تقدیرِ الٰہی۔ علمِ الٰہی۔ فرشتگانِ مقرب۔

طبِ رُوحانی: رُوحانی اور قلبی صحت کے درست قائم اور اعتدال پر رکھنے کا علم۔

طبیبِ رُوحانی: شیخ کمل۔

طرب: حق تعالیٰ کے ساتھ اُنس اور اُس اُنس کی وجہ سے دل میں سرُور۔

طراوت: حضرتِ الٰہی کی جانب سے مادّہ میں انوار کا ظہور۔

طلب: حق تعالیٰ کو مطلوب بنانا۔ ایسا مطلوب جو دین و دُنیا سے محبوب تر ہو۔

حق تعالیٰ کی تلاش میں طالب شب و روز بے چین رہتا ہے۔ کوئی نعمت و لذّت اُس کی بے چینی میں کمی کا باعث نہیں ہوتی۔ نہ غیبت میں اُسے سکون نصیب ہوتا ہے نہ رویت میں قرار۔ ع

نے تابِ وصل دارم نے طاقتِ جُدائی

طمانیت: سالک کے قلب و نفس کا حق تعالیٰ کے ساتھ سکون و قرار پانا۔

طمس ومحو: (ان دونوں لفظوں کے معنی مٹنا ہیں۔)

طمس فنائے صفاتی کو کہتے ہیں یعنی صفاتِ خلق کو صفاتِ حق میں گم کردینا۔ صفاتِ حق کا جملہ اشیاء میں مشاہدہ کرنا اور غیرِ حق کو اپنی صفات سے خالی پانا۔

محو فنائے افعالی کو کہتے ہیں۔ یعنی افعالِ حق کا مشاہدہ جملہ اشیاء میں کرنا اور غیرِ حق کو بالکل موثر

نہ پانا۔

طوالع، لوامع: انوارِ توحید جو عارفوں کے دلوں میں طلوع ہوتے ہیں اور انوارِ سابقہ کو مخفی کردیتے ہیں، وہ کیفیات جو تجلیاتِ اسماءِ الٰہیہ کے مبادیات میں سالک کے باطن میں پیدا ہوتی ہیں اور اُس کے اخلاق واوصاف کو نورِ باطن سے منور کردیتی ہیں۔

طورالایمن: نفسِ انسانی۔

جانبِ نفس سے بندہ کو ندا دی جاتی ہے۔

وَنَادَيْنٰهُ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ الْاَيْمَنِ. (مریم ۱۹: ۵۲)

''اور پکارا ہم نے اُس کو طورالایمن کی جانب سے
(یا بہت برکت والے پہاڑ کی جانب سے)''

اور پہاڑ ریزہ ریزہ ہوجاتا ہے۔ گویا کوہِ نفس، ذاتِ الٰہی میں پاش پاش ہوجاتا ہے اور ندا سُننے والا یعنی بندہ بے ہوش ہوجاتا ہے۔ اس بے ہوشی سے مراد محق و سحق ہے۔ جب بندہ کی کوئی چیز باقی نہ رہی یعنی جب بندہ ہی درمیان سے ہٹ گیا تو قول لَنْ تَرٰنِيْ [1] صادق آیا اور اللہ نے اللہ کو دیکھا۔ کیونکہ حادث کے لیے ناممکن ہے کہ قدیم کے ظاہر ہونے کے وقت ثابت رہ سکے۔

میں نے اَرِنِیْ کہا تو یوں بولا
جب تلک تو ہے لن ترانی ہے

طورِ نفسِ انسانی کا باطن ہے جسے انسان میں حقیقتِ الٰہیہ سے تعبیر کرتے ہیں اور طورالایمن نفس ہے۔ رحمٰن کی ذات نفس میں پائی جاتی ہے اور اس کا پایا جانا یہ ہے کہ اسماء وصفات میں ظاہر ہو۔ گویا خُدا ظاہر ہوا اور بندہ گم ہُوا۔

---

[1] الاعراف ۷: ۱۴۳

ظ

ظِلّ: جملہ ظہورات وتعیّنات، وجودِ اضافی، جو اعیانِ ممکنات وتعیّنات کے ساتھ ظاہر ہوتا ہے۔ وجودِ خارجی، ظلمت وعدمیت، ظلمتِ عدمی، معدوماتِ ظاہرہ جو انوارِ الٰہی سے ظہور پکڑتے ہیں۔

احکامِ ممکنات جو کہ دراصل معدومات سے ہیں۔ اسمِ نور سے ظاہر ہوئے۔ اس ظہور کو وجودِ اضافی اور وجودِ خارجی کہتے ہیں۔ یہ اضافی یا خارجی وجود معدومات کی طرف اس لیے منسوب ہے کہ معدومات میں ظلمتِ عدمی ہے۔ وہ نور جو صُوَرِ معدومات میں ظاہر ہوا ظل ہے۔ کیونکہ موہوم ہے اور منقول ہے اور فی نفسہا معدومات کی عدمیت ہے۔ تو گویا معدومات کا ظہور جس نور کے سبب سے ہوا، اُس نور کو ظل کہتے ہیں۔

عالم کو حق تعالیٰ سے وہی نسبت ہے جو سایہ کو اُس شخص سے ہے جس کا کہ وہ سایہ ہے۔ عالم جس پر کہ غیرِ حق کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ظلِ ہے۔ یہ ظلِ الٰہی جسے کہ عالم کہتے ہیں اعیانِ ممکنات میں ظاہر اور ممتد ہوتا ہے۔ اللہ تعالیٰ سورۂ فرقان میں فرماتا ہے کہ اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ[1] "کیا تو نے اپنے رب کی طرف نظر نہیں کی کہ اس نے وجودِ اضافی کو ممکنات پر کس طرح پھیلایا"۔ وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَہٗ سَاکِنًا[1] "اور اگر وہ چاہے تو اس کو ساکن کر دے"۔ یعنی وجودِ اضافی کو اپنی ذات میں بالفعل سے بالقوۃ کر دے۔ گویا حق تعالیٰ کی ہستی ایسی نہیں کہ جب وہ ممکنات میں تجلی فرما دے تب ظاہر ہو اور تجلی نہ فرمانے کی

---

1 الفرقان ۲۵:۴۵

صورت میں مثل ممکنات کے ہو جاوے، جن کا کوئی عین ہی وجود میں ظاہر نہیں۔ ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا[1] "پھر ہم نے اُس سایہ پر آفتاب کو دلیل و رہنما بنایا۔" آفتاب سے ظل نمائی ظہور میں نہ آتی تو آفتاب کی روشنی کو کوئی نہ پہچانتا۔ اگر آفتاب ایک ہی حالت پر قائم رہتا اور صبح و شام نہ ہوتی اور سایہ کی طوالت میں کمی وبیشی نہ واقع ہوتی رہتی تو نہ کسی کو نور کا شعور ہوتا نہ کوئی اُس نور کو آفتاب سے نسبت دیتا۔ گویا نورِ آفتاب سے سایہ پہچانا جاتا ہے اور سایہ سے نورِ آفتاب۔ وہ آفتاب اسمِ نور ہے جس سے وجودِ ظلی کی شناخت ہوتی ہے۔ ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا۔[2] پھر ہم اُس کو اپنی طرف تھوڑا تھوڑا اور آہستہ آہستہ کر کے لیتے ہیں۔ یہ اس لیے کہ وہ اُسی کا ظل ہے اور اُسی کی طرف جملہ امور پلٹتے ہیں۔ کیونکہ وہ ہر چیز کی اصل ہے۔ پس جملہ تعیّنات باعتبارِ ھویتِ حق کے حق تعالیٰ ہی کا وجود ہے اور باعتبار صورتوں کے اختلاف کے وہ سب تعینات اعیانِ ممکنات ہیں۔ جس طرح صُورتوں کے اختلاف سے ظل کا نام اُس سے دُور نہیں ہو سکتا اسی طرح صُورتوں کے اختلاف سے عالم اور غیرِ حق کے نام بھی اس سے دُور نہیں ہو سکتے۔

جب عالم ایک ظل ہے۔ یا مجموعۂ ظلال ہے تو عالم کا وجودِ اصلی نہیں بلکہ ظلی، وہمی، خیالی اور اعتباری ہے۔ حقیقت سے ناواقف خیال کرتا ہے کہ عالم ایک شے زاید ہے، حق تعالیٰ سے خارج۔ و نیز یہ کہ عالم قائم بنفسہٖ ہے۔ حالانکہ دراصل ایسا نہیں۔ سایہ کو اصل سے جو اتصال ہے اُس کا ٹوٹنا محال ہے۔ کوئی چیز سایہ کو اصل سے جُدا نہیں کر سکتی۔ ہر شخص اپنے عین کو پہچاننے کی کوشش کرے تو اُسے معلوم ہو جائے گا کہ وہ کون ہے۔ اُس کی ھویت کیا ہے۔ کس اعتبار سے اُس پر کونسا اسم صادق آتا ہے۔ جہتِ حق اُس کی کونسی ہے اور جہتِ خلق کونسی۔ اس معرفت کی کمی و بیشی پر عارفوں کی بصیرت کی کمی و بیشی کا تفاوت ہے۔ اس کمی و بیشی کی مثال یہ ہے کہ ایک آئینہ خانہ متصور کرو جس میں بے شمار چھوٹے اور بڑے، سیدھے اور ٹیڑھے، صاف اور دھندلے، سپید اور رنگ برنگ کے آئینے لگے ہوئے ہیں، جن پر ایک ہی روشنی پھینکی جا رہی ہے۔ دیکھنے والے کی نگاہ میں آئینے کی رنگت و صُورت کے مطابق وہ روشنی رنگ و صُورت اختیار

---

[1] الفرقان ۲۵:۴۵ [2] الفرقان ۲۵:۴۶

کر لیتی ہے حالانکہ اصلی رنگ وصورت وہ نہیں۔ چھوٹے آئینہ میں چھوٹی اور بڑے آئینہ میں بڑی صُورت نظر آتی ہے۔ سیدھے میں سیدھی اور ٹیڑھے میں ٹیڑھی۔ صاف آئینہ میں صاف، اور دھندلے میں دھندلی نظر آتی ہے۔ اس طرح جو بندہ بوجہ اپنی صفائی کے حق تعالیٰ کے ساتھ زیادہ متحقق ہے اس میں حق تعالیٰ کے مظاہر زیادتی کے ساتھ ظاہر ہوتے ہیں۔ یہاں تک کہ اللہ کے ایسے بندے بھی ہیں کہ حق تعالیٰ ان کے لیے سمع و بصر و کلام اور کل قویٰ و جوارح بن جاتا ہے۔ لیکن باوجود اس قرب واتصال کے بندہ ظل ہی رہتا ہے۔ یہ بندہ بوجہ اپنی صفائی کے ایک ایسا شیشہ ہوتا ہے کہ اُسے ظلِ نوری کہتے ہیں۔ ہر شخص بوجہِ ظلّ ہونے کے محض خیال ہوتا ہے اور اُس بندہ کے جُملہ مدرکات اور یہ تمام موجودات جس پر غیر حق کا اطلاق ہوتا ہے خیال درخیال ہے۔ وجودِ حق باعتبار ذات وعینیت کے اللہ ہی ہے نہ کہ باعتبار اسماء کے جن میں کثرت ہے۔ ہستی میں احدیت ہے اور خیال میں کثرت۔ جو کثرت پر قائم ہوا وہ عالم میں اسمائے الٰہیہ اور اسمائے کونیہ کا قرین ہے۔ اور جو احدیت پر قائم رہا اُسے اُس ذاتِ اقدس کی معیت حاصل ہوئی جو غَنِیٌّ عَنِ الْعٰلَمِیْنَ [۱] ہے۔ یہ استغنا اسماء سے بھی ہے اور مسمیات سے بھی۔ اللہ تعالیٰ کی وہ احدیت جو باعتبارِ اسماءِ الٰہیہ کے ہے احدیۃ الکثرت کہلاتی ہے اور وہ احدیت جو ان اسماء سے مستغنی ہونے کی جہت سے ہے۔ احدیتِ عین کہلاتی ہے اور ان دونوں جہتوں پر اسمِ احد کا اطلاق ہوتا ہے۔ ظلال ہی کی بدولت اور ظلال کے داہنے بائیں کروٹیں لینے کے سبب سے بندہ کی رہنمائی ہوتی ہے اور بندہ پہچاننے لگتا ہے کہ اُس کو حق تعالیٰ سے، اور حق تعالیٰ کو اس سے کیا نسبت ہے، ماسویٰ کیوں فقر و ناداری ونیستی سے متصف ہے اور حقیقتِ الٰہیہ کی جانب اسے کیونکر احتیاجِ کلی ہے اور حق تعالیٰ کے لوگوں اور عالموں سے مستغنی ہونے کی کیا حقیقت ہے۔

عالَم اللہ کا محتاج ہے بسبب اسماءِ الٰہی کے۔ اور اسماءِ الٰہی وہ اسماء ہیں جن میں عالَم کے لوگ اور عالَم کی چیزیں بھی آپس میں ایک دوسرے کی یا عین ذاتِ حق تعالیٰ کی محتاج ہیں۔

---

[۱] آل عمران ۳:۹۷

کیونکہ ہمارے اسماء یا ہماری ذات بھی اللہ ہی کے اسماء ہیں اور ہمارے اعیان نفس الامر میں اُسی کے ظلّ ہیں اور اس کے غیر نہیں۔ باعتبارِ حقیقت کے وہ ہماری ھویت ہے لیکن باعتبار تقید کے وہ ہماری ھویت نہیں۔ لہٰذا وہ مِنْ وَجْہٍ بندہ کی ھویت ہے اور من وجہٍ بندہ کی ھویت نہیں۔

ظلِّ اِلٰہ: اِنسانِ کامل، عالم۔

ظلِّ اوّل: عقلِ اوّل، تعینِ اوّل، مرتبۂ وحدت۔

ظلال وظلالا یا ظلالا وظلال: اِسمائے الٰہی۔

ظہور وبطون:

ظہور: تلبُّسِ حقیقت بصورِ تعیُّنات۔

بطون: عدمِ تلبُّسِ حقیقت بصورِ تعینات

یہ تلبُّس عین کثرت ہے اور عدمِ تلبُّس عین وحدت۔

ع

عارف: صفاتِ باری تعالیٰ کا پہچاننے والا بطریقِ حال و مکاشفہ، نہ بطریقِ مجرد علم۔
ذاتِ باری تعالیٰ کے عارف کو موحّد کہتے ہیں۔
موحّد کے نزدیک غیرِ حق کا وجود نہیں۔ وہ اشیاء کو کسی حیثیت سے نہیں پہچانتا، بجز اس کے کہ اشیاء مظاہر و مجالیِ حق ہیں۔ موحد خُدا کی مطلق عبادت کرتا ہے، برعکس مشرک کے جو خُدا کو مقید کر کے اس کی عبادت کرتا ہے۔ محمدیوں نے خُدا کی عبادت مطلق طور پر کی اور اُس کو کسی محدود چیز کے ساتھ اپنی عبادت میں مقید نہیں کیا۔ اور اس عبادت کو ظاہر و باطن وغیرہ کے ساتھ متعلق ہونے سے منزہ رکھا ہے۔ اُن کی عبادت کا راستہ سیدھا خُدا کی ذات کی طرف ہے۔ اسی وجہ سے یہ لوگ اوّل قدم ہی سے تقرّب کے درجہ کو پہنچے ہیں۔ برعکس اس کے اور لوگوں نے خُدا کی عبادت کو کسی نہ کسی جہت سے کیا ہے اور حق تعالیٰ کو کسی مظہر کے ساتھ مقید کر کے اسی پر حصر کر لیا ہے۔

عالِم: وہ شخص جس نے ذات و صفات و اسماءِ الٰہی کے متعلق جو کچھ حاصل کیا ہو وہ علم الیقین کی راہ سے حاصل کیا ہو نہ کہ کشف و شہود کی راہ سے۔

عالَم: عالَم کا لفظ مشتق ہے علامت سے۔ لغوی اعتبار سے عالَم وہ ہے جس کے ذریعہ سے کوئی دُوسری شے پہچانی جا سکے۔ اصطلاحِ صوفیہ میں ماسوی اللہ کو عالَم کہتے ہیں کیونکہ اُس کے ذریعہ اللہ تعالیٰ باعتبار اپنے اسماء و صفات کے پہچانا جاتا ہے۔ عالَم کا ہر جزو خواہ کتنا ہی چھوٹا اور عوام کی

نگاہ میں کتنا ہی بے قدر کیوں نہ ہو۔ حق تعالیٰ کے کسی اسم کا مظہر ہے۔

عالَم کا وجود ظلّی ہے۔ اور اس وجودِ ظلّی کے کوئی معنی نہیں ہو سکتے بجز اس کے کہ وجودِ حقانی نے صُوَرِ ممکنات کے لباس میں ظہور فرمایا۔ لہٰذا عالم صورتِ حق ہے اور حق تعالیٰ روحِ عالم۔ بلحاظ خلیفۂ حق ہونے کے آدم علیہ السلام کو بھی یا اِنسانِ کامل کو بھی جو کہ حقیقۂ محمدؐ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ہیں رُوحِ عالم کہا جاتا ہے۔

کہتے ہیں کہ کل ہژدہ ہزار عالم ہیں۔ جن میں سے آٹھ ہزار آسمانوں میں۔ آٹھ ہزار دریا اور زمین کے اندر۔ اور دو ہزار اس دُنیا میں ہیں۔ ان دو ہزار میں سے ایک ہزار شکمی ہیں جن کے پیٹ سے بچے پیدا ہوتے ہیں اور ایک ہزار عالمِ بیضہ ہیں جو انڈے دیتے ہیں پھر ان انڈوں سے بچے نکالتے ہیں۔

عالَم الامر: وہ عالم جو بلا مدّت و مادّہ حق تعالیٰ کے حکم سے وجود میں آیا۔

عالَمِ الخلق: عالمِ شہادت، وہ عالم جو مادّہ سے پیدا کیا گیا۔

عالَمِ کلّی: عقلِ کلی، نفسِ کلی، نفسِ کلی کا مظہر انسانِ کامل ہے۔

عالَمِ مثال: یہ عالَمِ برزخ ہے درمیان عالمِ ملکوت اور عالمِ ناسوت کے۔ محسوس و مقداری ہونے میں وہ جوہرِ جسمانی کے مشابہ اور نورانی ہونے میں جوہرِ مجردِ عقلی کے مشابہ ہے۔ نہ وہ جسم ہے جو مادّہ سے مرکب ہو، نہ مجرّد جوہرِ عقلی ہے بلکہ دونوں سے غیر ہے۔ اور دونوں کے درمیان برزخ و حدِّ فاصل ہے۔ ایک جہت سے عالمِ غیب سے مناسبت رکھتا ہے اور دُوسری جہت سے عالمِ شہادت سے۔ اس کا نام عالمِ مثالی اس لیے رکھا گیا ہے کہ وہ عالمِ جسمانی کی صُورتوں پر مشتمل ہے۔ اعیانِ حقائق کی جو علمِ الٰہی میں صُورتیں ہیں اُن کا پہلا ظہور عالمِ مثال ہی میں ہوتا ہے۔ خیالِ منفصل بھی اسی کا نام ہے۔ کیونکہ مادّی نہیں اور خیالِ متصل سے بہت مشابہ ہے۔ کوئی چیز اور کوئی رُوح ایسی نہیں جو اپنے کمال کی مناسبت سے کوئی صُورتِ مثالی نہ رکھتی ہو۔ کیونکہ ہر چیز کو اسمِ ظاہر سے کچھ نہ کچھ حصہ ضرور ملا ہے۔ چنانچہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے حضرت جبرائیل علیہ السلام کو سدرۃ المنتہیٰ میں چھ سو بازوؤں کے ساتھ دیکھا۔ یہ

عالمِ مثال عرش و کرسی اور ساتوں آسمانوں اور زمینوں اور اُن میں کی تمام چیزوں پر محیط ہے۔ یعنی اُن کی صُورتیں اس عالم میں نمایاں ہیں۔ تمام محسوس صُورتیں جو عالمِ شہادت میں نمایاں ہیں صُورِ مثالیہ ہی کی ظل ہیں۔ مومن صاحبِ فراست کی نظر ان صورِ مثالیہ پر ہوتی ہے۔ چنانچہ حدیث میں آیا ہے کہ

اِتَّقُوْا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهٗ يَنظُرُ بِنُوْرِ اللهِ

"مومن کی فراست سے ڈرو کیونکہ وہ اللہ کے نور سے دیکھتا ہے۔"

اور حدیث میں آیا ہے کہ دجال کی پیشانی پر لکھا ہوا ہے کہ یہ کافر ہے اور اس لکھے ہوئے کو مومن ہی پڑھ سکے گا۔ و نیز جنت والوں کی شان میں حق تعالیٰ فرماتا ہے:

سِيْمَاهُمْ فِىْ وُجُوْهِهِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ؕ (الفتح ۴۸: ۲۹)

"نشانی اُن کی بیچ موہوں اُن کے ہے سجدے کے اثر سے۔"

اور دوزخ والوں کے بارے میں فرماتا ہے:

يُعْرَفُ الْمُجْرِمُوْنَ بِسِيْمٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِىْ وَالْاَقْدَامِ ۔

(الرحمٰن ۵۵: ۴۱)

"پہچانے جاویں گے گنہگار ساتھ چہروں اپنے کے پس پکڑا جاوے گا (اُن کو) ساتھ پیشانی کے بالوں کے اور قدموں (اُن کے) کے۔"

مقید مثالیں جنہیں خیالات کہتے ہیں عالمِ مثال ہی کے نمونے اور ظل ہیں۔ یہ مقید مثالیں عالمِ رُوحانی کے وجود پر دلیل ہیں۔

عالمِ مثال اس عالمِ شہادت سے متصل ہے۔ یہ عالم اُس عالم سے روشن ہے۔ وہ عالم گویا ایک روزن ہے جس میں سے روشنی اس عالم میں آتی ہے اور پھیلتی ہے۔ اِنسان بوجہ اسفل السافلین میں ہونے کے اس وقت تک عالمِ مثال کی سیر نہیں کر سکتا جب تک کہ اپنے لطیفۂ سِرّ میں خیالاتِ مقیدہ سے تجاوز کر کے عالمِ مثالِ مطلق کے قریب نہ پہنچ جاوے۔ پھر اس صُورت میں اُسے تمام مشاہدات حاصل ہونے لگیں گے۔ اور ہر امر کو وہ اصلی طور پر ادراک کرنے لگے گا

اور اُن صورِ عقلیہ کی بینائی اسے حاصل ہو جائے گی جو لوحِ محفوظ میں ثبت ہیں اور لوحِ محفوظ علمِ الٰہی کی مظہر ہے۔ اسی مقام سے اِنسان کو اپنی عینِ ثابتہ اور اُس کے حالات کا بالمشاہدہ علم حاصل ہوتا ہے کیونکہ وہ ظلال سے انوارِ حقیقی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔

عالمِ حسی میں جو چیز ہے اُس کا عالمِ مثالی میں ہونا ضروری ہے۔ لیکن عالمِ مثالی کی ہر چیز کا عالمِ حسی میں ہونا ضروری نہیں۔ چنانچہ عالمِ مثالی عالمِ حسی کے مقابلہ میں بہت زیادہ وسیع ہے۔ جب حق تعالیٰ اُن صُورتوں کو جن کی کوئی کامل تصویر یہاں موجود نہیں عالمِ حس میں ظاہر فرمانا چاہتا ہے تو اُنہیں محسوسات کی اُن صورتوں میں متشکل کر دیتا ہے جنہیں اُن سے کچھ مناسبت ہو۔ جیسے عقولِ مجرّدہ وغیرہ۔ مثلاً جبرئیل علیہ السلام دحیہ کلبی رضی اللہ عنہ کی صورت میں کبھی کبھی ظاہر ہوا کرتے تھے۔ آسمانی اور عنصری فرشتے بھی مختلف صُورتیں بدلتے رہتے ہیں۔ جنات بھی بوجہ اجسامِ ناری رکھنے کے اپنی صفات سے مناسبت رکھنے والی مختلف صُورتوں میں ظاہر ہوتے رہتے ہیں۔ نفوسِ اِنسانی میں بھی جو لوگ مرتبۂ کمال پر پہنچ چکے ہیں وہ اپنے کو مختلف شکلوں اور صُورتوں میں بدل لیا کرتے ہیں اور یہ شکلیں اور صُورتیں محسوسات سے ہوتی ہیں۔ اُنہیں یہ بات بفضلہٖ تعالیٰ اسی دُنیا میں حاصل ہو جاتی ہے۔ اور عالمِ آخرت میں منتقل ہونے کے بعد بوجہ موانعاتِ بدنی اٹھ جانے کے بدلیت کی یہ قوت اور بھی زیادہ بڑھ جاتی ہے۔ یہ حضرات عالمِ ملکوت میں ملکوتی صورتوں سے داخل ہوتے ہیں۔ اہلِ مکاشفہ کے خیالات تک میں ان حضرات کا گزر ہوتا ہے اور ملائکہ و دیگر برگزیدہ ہستیوں کی شان سے یہ اُن میں ظہور فرماتے ہیں اور صاحبِ وجدان، ان میں اور فرشتوں میں امتیاز کر لیتے ہیں۔

عالمِ معانی: ذات وصفات واسمائے الٰہی۔

عبادت: اچھے اعمال کا خالص خُدا کے واسطے صادر ہونا بغیر اس کے کہ بدلہ چاہا جائے۔

موجودات میں ہر چیز خُدا کی عبادت میں مصروف ہے۔ لیکن چونکہ اسماء وصفات کے مقتضیات مختلف ہیں، عبادتیں بھی مختلف ہیں۔ چنانچہ اُن عبادات کی جزا بھی اسماء وصفات کے مقتضیات کے مُطابق ہی ہوگی۔

عبودت: خدا کے واسطے عمل کرنا۔

عبودیت: بندہ کا مرتبۂ الٰہیہ سے اللہ کی معیت میں خلق کی طرف لوٹ آنا اور کمالاتِ باطنی کو کماحقہٗ حاصل کر کے ہدایتِ خلق کی جانب متوجہ ہونا اور شریعت و تکالیف کی مقید زندگی کو اپنا دستور العمل قرار دینا۔

عدم: اعیانِ ثابتہ جو کہ حق تعالیٰ کے علم میں تو موجود ہیں مگر خارجاً معدوم ہیں ۔

عدم آئینۂ ہستی ست مطلق کزو پیداست عکسِ تابشِ حق

عدمِ صرف: محض عشق مجازی بلا شمولِ عشقِ حقیقی اور بلا اشتیاقِ دیدِ حق تعالیٰ در مظاہرِ خلقیہ۔ کیونکہ ایسے عشق میں گمانِ شائبۂ ہوس پرستی ہے۔ اسے عدمِ صرف اس بنا پر کہتے ہیں کہ ممکنات عدمِ محض ہیں اور ان میں سرگشتگی تضیعِ اوقات ہے۔

عرش: سب سے اونچا آسمان جو تمام افلاکِ معنویہ و صوریہ کا احاطہ کیے ہوئے ہے۔ اُس آسمان کی سطح مکانتِ رحمانیہ ہے۔ اُس کی ہویت مطلق وجود ہے۔ خواہ عینی ہو خواہ حکمی۔ اُس آسمان کا ایک ظاہر ہے اور ایک باطن۔ اُس کا باطن عالمِ قدس ہے جو اسماء و صفات کا عالم ہے۔ اس کا ظاہر عالمِ اُنس ہے جو تشبیہ و تجسیم و تصویر کا محل ہے اور جو جنت کی چھت ہے۔ یہ مکان جہتِ ستہ سے منزہ ہے۔ منظرِ اعلیٰ ہے۔ تمام اقسامِ موجودات کو گھیرے ہوئے ہے۔ جس طرح جسمِ ہیکلِ انسانی جمیع متفرقاتِ اَنفس کا جامع ہے۔ اسی طرح عرش جسمِ کلی ہے جو جمیع متفرقاتِ آفاق کا جامع ہے۔ اس میں اسماء و صفات کے مجلا کو کثیب کہتے ہیں جس کے معنی ریت کے بلند تودے کے ہیں۔ اہلِ جنت مشاہدۂ حق کے لیے اسی کی جانب جاویں گے اور اُس پر کھڑے ہوں گے۔

جب مطلقاً عرش کہا جاتا ہے تو اسی آسمان سے مراد ہوتی ہے جب صفات کے ساتھ اسے مقید کیا جاتا ہے تو کثیب کہتے ہیں۔

عرش المجید سے عالم قدس مراد ہوتا ہے جو مرتبۂ رحمانیت ہے۔

عرش العظیم سے حقائقِ ذاتیہ اور مقتضیاتِ نفسانیہ مراد ہوتے ہیں جن کی مکانت اور

عظمت بھی عالمِ قدس ہی ہے۔

عالمِ قدس سے معانیِ الٰہیہ مراد ہیں جو احکامِ خلقیہ اور نقائصِ کونیہ سے مقدّس و منزّہ ہیں۔

عزلت: مخالطتِ خلق سے خارج ہو جانا۔ انقطاع از ماسویٰ۔ گوشہ نشینی۔

عشرت: حق تعالیٰ کے ساتھ لذّت کا حاصل ہونا شعور کے ہوتے ہوئے۔

عشق و محبت: محبت ایک کششِ مقناطیسی ہے جو کسی کو کسی کی جانب کھینچتی ہے۔ کسی میں حُسن و خوبی کی ایک جھلک کا دیکھ لینا اور اس کی جانب طبیعت کا مائل ہو جانا، دِل میں اُس کی رغبت، اُس کا شوق، اُس کی طلب و تمنا اور اُس کے لیے بے چینی کا پیدا ہونا، اُسی کے خیال میں شب و روز رہنا، اُسی کی طلب میں تن من دھن سے منہمک ہونا، اُس کے فراق سے ایذا پانا، اس کے وصال سے سیر نہ ہونا، اُس کے خیال میں اپنا خیال، اس کی رضا میں اپنی رضا، اس کی ہستی میں اپنی ہستی کو گم کر دینا، یہ سب عشق و محبت کے کرشمے ہیں۔

عاشقی چیست، بگو بندۂ جاناں بودن　　دل بدستِ دگرے دادن و حیراں بودن

محبت کی عالمگیری:

اس کی حکومت عالمگیر ہے۔ ساری کائنات محبت ہی کی زنجیروں میں جکڑی ہوئی ہے۔ حُبِّ ظہور سے کائنات کا آغاز ہوا، اور اسی حبّ کی آخر تک فرمانروائی رہے گی۔ ذرّہ ذرّہ میں محبت کے آثار اور محبت کے اثرات نمایاں ہیں۔ جمادات و معدنیات اور وہ اشیاء تک جنہیں عام طور پر غیر ذی رُوح قیاس کیا جاتا ہے محبت کی ہمہ گیری سے محفوظ نہیں۔

سرِّ حبِّ ازلی در ہمہ اشیاء ساریست
ورنہ برگُل نزدے بُلبُلِ نالاں فریاد

ظہورِ حیات کے اختلافِ مدارج کی مناسبت سے ظہورِ محبت کے مراتب میں بھی اختلاف واقع ہوتا ہے۔ اور یہی محبت مختلف مدارج میں مختلف ناموں سے پکاری جاتی ہے۔ غیر ذی رُوح مادی ذرّات میں اُسے کشش کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ ذی رُوح ہستیوں میں

اس کشش کا نام محبت ہو جاتا ہے۔ ارفع و اعلیٰ ہستیوں میں جب محبت بھی اپنی ارفع و اعلیٰ شان میں نمایاں ہوتی ہے تو اسے عشق کہتے ہیں۔ محبت کے انتہائی مرتبہ کا نام عشق ہے۔

عشق اِنسان ہی کے لیے مختص ہے:

اِنسان سب سے ارفع و اعلیٰ مخلوق ہے۔ ''بعد از خدا بزرگ توئی۔'' اِنسانِ کامل ہی کی شان ہے۔ اس لیے محبت کا انتہائی مرتبہ یعنی عشق بھی اِنسان ہی کے حصہ میں آ گیا۔ کوئی اِنسان اِس حکمرانی سے آزاد نہیں۔ کوئی شخص نہیں جسے یہ بیش بہا جوہر عنایت نہ ہوا ہو۔ وہ اس کا صحیح استعمال کرے خواہ غلط اس دُنیا میں ہر شخص ایک مجنوں بنا ہوا ہے جو کسی نہ کسی لیلیٰ کے پیچھے دیوانہ ہے۔ کوئی پیٹ کی لیلیٰ کا دیوانہ ہے۔ کوئی حظِّ نفس اور عیشِ جسمانی پر اثاثۂ حیات کو قربان کر رہا ہے۔ کوئی حبِّ دُنیا اور طلبِ زر و مال میں اپنی حیاتِ جاوید کو برباد کر رہا ہے۔ کوئی طلبِ جاہ اور حبِّ شہرت پر اپنی اولوالعزمیاں ضائع کر رہا ہے۔ کوئی چوروں کے زمرہ میں شامل ہو کر دولتِ فانی کے ناجائز حصول کی طلب و تمنا میں شب بیداری کر رہا ہے۔ کوئی چوکیدار بن کر پانچ روپیہ ماہوار کی لیلیٰ کے عشق میں ایک لنگوٹی کا خرقہ پہن کر شب خیزی میں مشغول ہے۔ کوئی بی۔ اے کی ڈگری کی طلب و تمنا میں ماسوئ کو ترک کیے ہوئے کالج کے بورڈنگ ہاؤس میں خانقاہ نشین ہو کر قلتِ نوم و قلتِ طعام و قلتِ کلام کے مجاہدات کی شرائط ادا کر کے اور زندگی بسر کرنے میں سادگی کے اصُولوں کو مدِ نظر رکھ کر شب و روز اپنی ہی لیلیٰ کی طلب میں منہمک ہے۔ کوئی کسی عدالتِ عالیہ کا جج بنا ہوا پانچ ہزار رُوپیہ ماہوار کی لیلیٰ کی خاطر اپنے وقت' اپنے علمیت' اپنی استعداد' اپنی توجہ اور سب سے زائد بیش قیمت چیز یعنی اپنی آزادی کو اغیار کے ہاتھ فروخت کیے ہوئے، اپنی صحت اور بعض اوقات اور بعض صُورتوں میں اپنے ضمیر اور اپنے ایمان کی بربادی کے درپے ہو جاتا ہے۔ غرضیکہ اس دُنیا میں ہر شخص کسی نہ کسی لیلیٰ کا متوالا ہے۔ اس اصول کو بھی ہر فرقہ اور ہر گروہ کے لوگ عام طور پر تسلیم کرتے ہیں کہ مطلوب کی عزت و ذلت پر طالب کی بھی عزت و ذلت کا دارومدار ہے۔ پانچ رُوپیہ ماہوار کی لیلیٰ کا جو مجنوں ہے اُس کے مقابلہ میں وہ شخص یقیناً زیادہ معزز ہے جس کی لیلیٰ پانچ ہزار روپیہ کی تھیلی میں مقیّد ہے۔ مگر پھر اس شخص کے

مقابلہ میں وہ شخص زیادہ قابلِ قدر اور مستحقِ عظمت ہے جس کی لیلیٰ زیادہ معزز، زیادہ مفید، زیادہ پائیدار اور ہر لحاظ سے زیادہ برتر ہو۔

کیفیاتِ محبت:

محبت ایک فطری اور طبعی جذبہ ہے جس کا ظہور مختلف صُورتوں اور مختلف حالات میں مختلف کیفیات کے ساتھ ہوتا ہے۔ بعض محبتیں طبعی اور بعض ارادی و اکتسابی ہوتی ہیں۔ وہ بے لوث اور غیر مخلوط محبت جو ایک معصوم بچے کو اپنی ماں، یا ماں کو اپنے بچے سے ہوتی ہے بالکل طبعی ہے۔ اس میں خودغرضی کو مطلق دخل نہیں۔ اگر کسی ماں کو کسی طور پر یقین ہو جاوے کہ اس کا پیارا بچہ چھ مہینہ بعد مر جائے گا تو باوجود اس تیقُّن کے کہ وہ بچہ ماں کے بڑھاپے کا سہارا کسی طرح نہیں ہوسکتا وہ ماں اُس چھ مہینہ کے عرصہ میں ایک لحہ کے لیے بھی بچہ کی مفارقت گوارا نہ کرے گی، اور بچہ کی پرورش اور خدمت میں اپنی طرف سے کسی قسم کی کوتاہی نہ ہونے دے گی۔

اُستاد اور شاگرد کے درمیان جو محبت ہوتی ہے۔ وہ ارادی و اکتسابی ہے۔ محسن و منعم کے احسانات و انعامات بھی محبت کو برانگیختہ کرتے ہیں۔ بعض موقعوں پر مصلحتاً محبت پیدا کی جاتی ہے اور کوشش سے اُسے بڑھایا جاتا ہے۔ کیونکہ کوشش سے محبت بڑھتی بھی ہے اور گھٹتی بھی ہے۔ پیر (شیخِ کامل) کی عظمت جب دل میں بیٹھ جاتی ہے، اور اِنسان یہ سمجھ لیتا ہے کہ وہ برگزیدہ ہستی باپ سے زیادہ مفید و مستحقِ عزت و محبت ہے، اور جب یہ بات خوب اچھی طرح سے اُس کے ذہن نشین ہوجاتی ہے کہ باپ اُس کی حیاتِ عارضی کا باعث ہے، حالانکہ پیر حیاتِ جاوید کا ذریعہ بنتا ہے تو پیر کی محبت جو کہ ارادی ہوتی ہے ماں باپ کی محبت پر جو کہ طبعی ہوتی ہے سبقت لے جاتی ہے۔ بکثرت مثالیں موجود ہیں کہ دُنیا کی سڑی سڑی سی باتوں کے پیچھے باپ بیٹے، یا ماں بیٹی، یا بھائی بھائی، یا بھائی بہن میں ایسی سخت عداوت ہوجاتی ہے کہ یہ لوگ آپس میں ایک دُوسرے کے خون کے پیاسے ہوجاتے ہیں۔

بالعموم حُسن و خوبی سے محبت برانگیختہ ہوتی ہے۔ ماں نہایت خوب چیز ہے۔ بچہ ماں کا جزو اور ماں کا کھلونا اور اپنی ذات سے بہت پیاری چیز ہے۔ جانوروں کے بھی بچے اچھے معلوم

ہوتے ہیں۔ مگر اِنسان کے بچے اُن سے زیادہ پیارے معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ اِنسان کے لیے اِنسانی بچوں میں ہم نوعی کی ایک مزید خوبی بھی موجود ہے۔ پھر عام اِنسانی بچوں کے مقابلہ میں اپنا بچہ زیادہ پیارا معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ اُس کو ہم سے قرب حاصل ہے اور یہ وہ مزید خوبی ہے جس کی بنا پر وہ عام اِنسانی بچوں سے ہمارے لیے طبعاً زیادہ پیارا ہوتا ہے۔ ایک ہی جنس ہونے کی بنا پر جو محبت ہوتی ہے اس کی ایک مثال وہ محبت بھی ہے جو کسی فن کے جاننے والے کو اس فن میں کمال رکھنے والے کے ساتھ پیدا ہو جاتی ہے۔

مناسبتیں:

محب و محبوب میں ہمیشہ کچھ مناسبتیں ہوا کرتی ہیں جن کی بنا پر محبت اُبھرتی ہے اور بھڑکتی ہے۔ کبھی اُن مناسبتوں کا اظہار آپس میں ایک دُوسرے کو علماً ہو جاتا ہے اور کبھی اظہار علماً تو نہیں ہوتا مگر باطناً قلب اُنہیں محسوس کر لیتا ہے۔ مگر اُس کا اظہار زبان کے ذریعہ سے عبارت میں نہیں ہو سکتا۔ وہ محبت جو پیدا ہوتی ہے وہ کبھی قوی ہوتی ہے، کبھی ضعیف۔ کبھی ارادی ہوتی ہے کبھی غیر ارادی۔ کبھی کوشش و اکتساب سے قوی ہوتی ہے، کبھی بلا قصد و اختیار محبت میں تیزی کے ساتھ قوت آتی جاتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ وہ محبت عشق کے درجہ تک پہنچ جاتی ہے۔ جو محبت کسی خود غرضی سے شُروع ہوتی ہے وہ بھی جب اپنی انتہا پر پہنچتی ہے تو نہ صرف خود غرضی بلکہ طالب کی خودی تک مطلوب میں فنا ہو جاتی ہے اور ع

"من برنگِ یار گشتم، یار رنگِ من گرفت"

کا مضمون صادق آ جاتا ہے۔ بعض صُورتیں ایسی ہوتی ہیں جن میں بلا قصد و بلا ارادہ اور بغیر اس کے کہ کسی خوبی کو دیکھا بھالا یا سمجھا پرکھا ہو اور بلا لحاظ اس امر کے کہ اس میں نفع ہے یا ضرر، یک بیک محبت کی ایک بجلی سی چمکتی ہے اور اِنسان کو از خود رفتہ کر دیتی ہے۔ یہ محبت کی سب سے قوی کیفیت اور انتہائی مرتبت ہے جسے عشق کہتے ہیں۔

حق و بندہ میں مناسبت:

جب محبت کا بڑا سبب اور محبت کا انحصار اُس مناسبتِ ذاتی پر ہوتا ہے جو محبّ اور محبوب

کے درمیان واقع ہوتی ہے۔تو حق تعالیٰ اور بندہ کے درمیان جو محبت ہوتی ہے، اُس کا انحصار بھی مناسبتِ ذاتی پر ہونا لازمی ہے۔حق و بندہ کے درمیان یہ مناسبتِ ذاتی دو جہتوں سے ہوتی ہے۔

(۱) ایک جہت تو مظہریت کی اُس حیثیت سے ہے جس میں تجلّیِ وجودی تعیُّن کی حیثیت کو ضعیف و مضمحل کردیتی ہے۔احکامِ تقید بقدر اس ضعف و اضمحلال کے گھٹتے جاتے ہیں۔مقربانِ محبوب اور نزدیکانِ مجذوب کے مدارج میں کمی و بیشی اسی تقید کے مرتفع ہونے کی کمی و بیشی پر موقوف ہے۔

(۲) دُوسری جہت جمعیتِ مرتبۂ الٰہیت کی اُس حیثیت سے ہے جس میں تخلق باخلاقِ الٰہی اور تحقق باوصافِ نامتناہی حاصل ہوتا ہے۔اس مرتبہ میں تفاوتِ کمال کا انحصار تفاوتِ جمعیۃ پر ہوتا ہے۔

جو متذکرۂ بالا دونوں وجوہ اور دونوں جہتوں کو جمع کرلیتا ہے۔وہ محبوبِ حق ہوجاتا ہے اور یہ انتہائی کمال ہے۔یہاں حقیقتِ ذات مع اپنی الوہیت اور جُملہ احکام ولوازمِ الوہیت کے مجموعی طور پر تاباں ہوتی ہے۔اسی مرتبہ کا اِنسان درمیان وجوب و امکان کے برزخِ جامعہ کی حقیقت سے موصوف ہوتا ہے۔

یگانگتِ محبّ و محبوب:

محبت ایک نسبت ہے درمیان محبّ و محبوب کے۔محبت کوئی چیز نہ ہوتی اگر اُس کے یہ دو پہلو نہ ہوتے۔ محبی و محبوبی سے محبت ظہور میں آئی اور پہچانی گئی۔ محبی و محبوبی کی نسبت لوازم وعوارضِ ذاتِ محبت سے ہے۔لیکن حقیقتِ محبت اپنی ذات میں تقیُّد وتنزُّہ سے مبرا ومنزہ ہے۔اوراس کے فیض کا سریان جُملہ محبان ومحبوبان میں جاری وساری ہے۔چنانچہ فی الحقیقت ہر محبوب محبّ ہے اور ہر محبّ محبوب۔جب آفتابِ محبت برجِ وحدت سے طلوع ہوتا ہے تو ظلالِ نسبت اور اضافاتِ اعتباری نیستیِ عدم میں غروب ہوجاتے ہیں۔اس لیے عارف محبّ و محبوب کو حقیقتاً ایک ہی چیز جانتا ہے۔

محبت و معرفت:

محبت معرفت کی محتاج ہے اور معرفت محبت کی۔ محبت کو معرفت پر تقدیم حاصل ہے اور معرفت کو محبت پر۔ محبت معرفت کا نتیجہ ہے اور معرفت محبت کا۔ یعنی بلا معرفت کے محبت پیدا نہیں ہوتی اور بغیر محبت کے معرفت میں ترقی نہیں ہوتی۔ مگر محبت سے قبل صرف اجمالی معرفت کی ضرورت ہوتی ہے اور بعد محبت کے حق تعالیٰ کی جانب سے انعام کے طور پر تفصیلی معرفت عطا فرمائی جاتی ہے۔

درد:

جیسا کہ اُوپر ذکر آچکا ہے، عشق صرف اِنسان ہی کے حصہ میں آیا ہے۔ فرشتے تک اس سے محروم ہیں۔ خواجہ فریدالدین عطارؒ فرماتے ہیں ۔

قدسیاں را عشق ہست و درد نیست

درد را جز آدمی در خورد نیست

درد اُس قلق اور سوزشِ درونی کو کہتے ہیں جو عاشق فراقِ محبوب اور آرزوئے وصال میں محسوس کرتا ہے اور یہ اِنسان ہی کا حصہ ہے۔ فرشتے مثل ایک مشین کے پرزوں کے ہیں جو اپنے اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں۔ ان کاموں سے ہٹنے کی اُن میں قدرت ہی نہیں۔ ان کا عشق کششِ ذرات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ذرّات میں احساس نہیں اور فرشتوں کو اس کشش کا احساس ہے۔ اسی احساس کی بناء پر کہہ دیا گیا کہ "قدسیاں را عشق ہست۔" تڑپ اور سوزِ فراق اور قریب سے قریب تر ہونے کا ولولہ اُن سے مفقود ہے۔ اس لیے "عشق ہست" کے ساتھ "درد نیست" کا اضافہ ضروری سمجھا گیا۔ جو عشق کہ حضرتِ اِنسان کو عطا فرمایا گیا ہے۔ اس میں درد ہے، تڑپ ہے، سوز ہے۔ وہ عشق ایک آتش ہے جو عشّاق کو جلاتی رہتی ہے۔ آتشِ دوزخ بیگانوں کو جلاتی ہے اور آتشِ عشق یگانوں کو۔ یہ عشق ہی ہے کہ ایمان اس کے بغیر کامل نہیں ہوتا۔ عبادت اس کے بغیر ناقص رہتی ہے۔ عبادت بغیر عشق کے بے کار اور عشق بغیر عبادت کے ناتمام۔ جو طاعت محبت سے کی جاوے، وہ اُس طاعت

سے بہت بہتر ہے جو خوف کی وجہ سے کی جاوے۔ عبادت بلا عشق زہدِ خشک ہے۔ اور زہدِ خشک سے بدتر دُنیا میں کوئی آزار نہیں۔ عشق دُنیا و آخرت کے غموں سے فارغ کر دینے والی چیز ہے۔ سلوک کا دارومدار اسی عشق پر ہے۔ بغیر اس عشق کے اِنسان بے لطف اور مزدوروں کی زندگی بسر کرتا ہے۔

مرحبا اَے عشقِ خوش سودائے ما	اَے طبیب جُملہ علت ہائے ما
اَے دوائے نخوت و ناموسِ ما	اَے تو افلاطون و جالینوسِ ما
جسمِ خاک از عشق بر افلاک شُد	کوہ در رقص آمد و چالاک شُد
عشق آں شعلہ است کو چوں برفروخت	ہرچہ جز معشوق باقی جُملہ سوخت
درنگنجد عشق در گفت و شنید!!	عشق دریایست قعرش ناپدید
شرحِ عشق ارمن بگویم بر دوام!	صد قیامت بگذرد آں ناتمام
عاشقی پیداست از زاریِ دل	نیست بیماری چوں بیماریِ دل
ملتِ عشق از ہمہ دینہا جُداست	عاشقاں را مذہب و ملت خُداست

(رومیؒ)

مگر یہ عشق وہی ہے جس میں درد کی چاشنی ہوئے اِنسان کے لیے درد و عشق باہم لازم و ملزوم ہیں۔ موجبِ ترقیِ درد ہے۔ عشق بدوں درد موصل بہ مطلوب نہیں۔ موصل بہ مطلوب جو چیز ہے وہ درد ہے

درد حاصل کن کہ درماں دردِ تست	درد و عالم داروئے جاں دردِ تست
ذرّۂ دردت دہ اے درمانِ من!	زانکہ بے دردت بمیرد جانِ من
کفر کافر را و دیں دیندار را	ذرّۂ دردت دلِ عطار را

(عطارؒ)

محلِ عشق:

جب محبت کی انتہائی اور اکمل ترین کیفیت و صُورت کا نام عشق ہے تو عشق کا محل بھی

وہی ہوسکتا ہے جو سب سے زیادہ ارفع و اعلیٰ اور اکمل و مکمل ہو اور وہ بجز ذاتِ حق تعالیٰ کے اور کون ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں کائنات میں جو کچھ ہے اور جس قدر حسن و جمال اور خوبی و کمال کی نمائش یہاں ہو رہی ہے اس کی اصل اور حقیقت بجز حق تعالیٰ کے جمالِ با کمال کے اور کیا ہوسکتی ہے۔

اَے جُملہ جہاں حسنت آخر چہ جمال است ایں
پیدائی و پنہائی آخر چہ کمال است ایں
در ہر چہ نظر کردم غیر از تو نمی بینم
غیر از تو کسے باشد حقا چہ مجال است ایں

اَللّٰہُ جَمِیْلٌ وَّیُحِبُّ الْجَمَال ۔ اس عظیم الشان کائنات کے کونہ کونہ میں جو حسن و جمال جھلک رہا ہے سب اُسی کے جمالِ جہاں آرا کا پرتو ہے۔

ہر چہ بینی یار ہست اغیار نیست غیرِ او جز وہم و جز پندار نیست

عشق کی صوفیانہ تعریف:

جب وجودِ حقیقی ایک ہے اور کائنات میں سب کچھ اسی کی کسی نہ کسی صفت کا پرتو ہے اور حقیقتِ حال یہ ہے کہ

حُسنِ خویش از روئے خوباں آشکارا کردہ پس بچشمِ عاشقاں خود را تماشا کردہ

جب خود بینی اور خود نمائی کے تیر ایک ہی ترکش سے نکل رہے ہیں، جب ناظر و منظور، شاہد و مشہود، طالب و مطلوب کی اصل ایک ہے، تو تصوف کی زبان میں عشق و محبت کی تعریف یہ ہوگی کہ جمیلِ حقیقی کا جمعاً اور تفصیلاً اپنے کمال کی جانب میلان۔

اقسامِ میلان:

اس صُورت میں میلانِ مذکور کو مندرجہ ذیل اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے:

(۱) مقامِ جمع سے جمع میں: یعنی جمالِ ذات کا شہود مرآتِ ذات میں بلاتوسطِ کائنات۔

(۲) جمع سے تفصیل میں: یعنی اُس ذاتِ یگانہ کا اپنے جمال و کمال کو مظاہرِ کثرت میں ملاحظہ فرمانا۔ اس کی بھی تین قسمیں ہیں۔ اقرب واوسط ، واقصیٰ :

(۱) اقرب یہ ہے کہ جمالِ ذات کا شہود مرایائے صفات میں کیا جائے۔

(۲) اوسط یہ ہے کہ جمالِ ذات کا مشاہدہ مرایائے افعال میں کیا جائے۔

(۳) اقصیٰ یہ ہے کہ جمالِ ذات کا مشاہدہ مرایائے آثار میں کیا جائے۔

(۳) تفصیل سے جمع میں: یعنی جمالِ مطلق کا مشاہدہ مرایائے تفاصیلِ آثاری میں کیا جائے۔ پھر جدوجہد و کوشش و فکرِ صحیح و قیودِ افعال و آثار سے اپنے کو باہر لایا جائے۔ حجاباتِ درمیانی کو چاک کر ڈالا جائے اور اپنی توجہات کا رُخ اُس ذاتِ عالی صفات کی جانب سے کسی اور طرف نہ ہٹنے دیا جائے۔

(۴) تفصیل سے تفصیل میں: یعنی عوام الناس کی طرح جمالِ مطلق کا مشاہدہ عکس مرایائے تفاصیل آثاری میں کیا جائے اور جمالِ مقید کو جو کہ زائل ہو جانے والا ہے مقصودِ کلی قرار دے کر اسی مقام پر اپنے کو مقید کر رکھا جاوے۔ یہ محبت کا ادنیٰ مرتبہ ہے جسے محبتِ آثاری کہتے ہیں۔ اسی کے مبتلا بھی چار طبقات میں منقسم ہیں۔

پہلا طبقہ ان پاکباز روشن دل حضرات کا ہے جو شہوت سے پاک ہیں۔ مظاہرِ خلقی میں بجز مشاہدۂ حق کے کسی اور جانب التفات نہیں کرتے اور مرایائے کونیہ میں جمالِ مطلق کے سوائے اور کچھ نہیں دیکھتے۔ ان کا عشق مطبوع و موزوں صورتوں میں مقید نہیں ہے

ہست بے صورت جنابِ قدسِ عشق لیک در ہر صورتے خود را نمود

(جامیؒ)

دوسرا طبقہ ان خوش نصیب صحیح النظر حضرات کا ہے جو محض عنایتِ الٰہی سے یا اُس ریاض و مجاہدہ کی برکت سے جو توفیقِ الٰہی سے اُن کے نصیب میں ہوا احکامِ کثرت سے تجاوز کر چکے ہیں۔ اگرچہ احکامِ کثرت کلیتہً اُن پر سے ساقط نہیں ہوئے تاہم اِنسان کو مظہرِ اتم سمجھ کر اُس کی مظہریت کی شان کو وہ ہر وقت پیشِ نظر رکھتے ہیں اور حُسنِ صُورت پر نظر ڈال کر وہ اپنے

قلب میں گرماؤ پیدا کرتے ہیں اور اپنے اندر سوز و گداز بڑھاتے ہیں اور اپنی آتشِ عشق کو بھڑکنے کا موقعہ دیتے ہیں ؎

التفاتم سوئے خوباں نیست بے وجہے تراب
در رُخِ ایشاں ہمی بینم تماشائے دِگر

ان حضرات میں مجاز سے جو کچھ تعلق ہوتا ہے وہ عارضی ہوتا ہے کیونکہ قیودِ مجاز سے تجاوز کرکے یہ بہت جلد اطلاق کا رنگ اختیار کرلیتے ہیں اور عشقِ مجازی سے بہت جلد عشقِ حقیقی میں ترقی کرجاتے ہیں۔ اَلْمَجَازُ قَنْطَرَۃُ الْحَقِیْقَۃِ سے اس امر کی جانب بھی اشارہ ہے۔

تیسرا طبقہ اُن گرفتارانِ ابتلا کا ہے جنہیں ترقی سے گریز اور حجابات سے اُنس ہے۔ وہ صورتِ ظاہری اور مظاہرِ محسوسہ سے تجاوز نہیں کرتے۔ اُن کا میلانِ حُبی ایک صورت سے منقطع ہوتا ہے تو دوسری صُورت، اور دُوسری سے نکل کر تیسری صُورت میں اُلجھتا رہتا ہے۔ یہاں تک کہ تمام عمر اُن کی اسی کشمکش میں ختم اور برباد ہوجاتی ہے۔ خُدا اس ابتلائے مہلک سے اپنی پناہ میں رکھے ؎

ہر کہ شُد در عشقِ صُورت مبتلا	ہم ازاں صُورت فتد در صد بلا!
اصلِ صورت نقشِ شہوانیِ تست	اصلِ معنیٰ جانِ رُوحانیِ تست
ترکِ صُورت گیر در عشقِ صفت	تا بتابد آفتابِ معرفت
صورتت جز خلط و خونے بیش نیست	مرد صُورت مردِ دُور اندیش نیست
ہرچہ او از خلط و خوں زیبا بود	ہر کہ دِل بندد برو رسوا شود

(عطارؒ)

چوتھا طبقہ اُن آلودگانِ معاصی کا ہے جو نفسِ امارہ کے نرغہ میں پھنسے ہیں۔ عشق و محبت کی برکات سے بالکل محروم ہیں۔ محبوبِ حقیقی کو کلیۃً فراموش کیے ہوئے ہیں۔ محبوبانِ مجازی کی ہم آغوشی کو بڑی چیز سمجھے ہوئے ہیں، اور ہوائے نفس کو عشق کے نام سے پکار کر اپنے کو دھوکا دیتے ہیں۔ محبت کا ادنیٰ مرتبہ محبتِ آثاری ہے اور محبتِ آثاری کا ادنیٰ اور مذموم مرتبہ یہ

محبتِ شہوت ہے جسے دُوسرے الفاظ میں محبتِ محجوبی بھی کہہ سکتے ہیں۔ یہ لوگ نفس کے غلام اور طبیعت کے قیدی ہیں۔

عشقِ صُورت نیست عشقِ معرفت
عشقِ شہوت بازیِ حیواں صفت

علماء و عارفین نے اسی نوعیت کی محبت کی مذمت فرمائی ہے اور اسے مراتبِ بہیمیہ میں سے شمار کیا ہے۔ یہ محبت اس نسبت سے بالکل جُدا اور مختلف ہے جو اربابِ کشف وشہود کو تجلیاتِ اسم الظاھر وغیرہ کے تحت میں حاصل ہوتی ہے۔ اور جو بعض اہل اللہ کے نزدیک اعظمِ شہودات سے ہے۔

محبتِ آثاری ایک ادنیٰ اور فنا ہو جانے والی محبت ہے۔

محبتِ صفاتی بھی تغیرؔ و تبدّل کو قبول کرتی رہتی ہے۔ صفات جمال و جلال و کمال کا مجموعہ ہیں۔ اور صفاتِ متبائنہ کے نتائج میں اختلاف کا واقع ہونا لازمی ہے۔ مقیّدِ صفات کے عشق میں تلوّن و بے ثباتی اور اُتار چڑھاؤ کا مدّ و جزر رہتا ہے۔ درد و اندوہ اس میں زیادہ رہتا ہے۔ کیونکہ غیبت و خفاء و زوال و فناء لوازماتِ صفات سے ہیں۔ چنانچہ عاشقِ صفات کسی وقت بھی درد و الم و حیرانی و پریشانی سے فارغ نہیں ہونے پاتا۔

محبتِ ذاتی سب سے ارفع و اعلیٰ و اتم قسم کی محبت ہے۔ جسے نہ زوال ہے نہ تغیرؔ نہ تبدّل۔ یہاں وجودِ مجازی بحرِ احدیت میں گم ہو جاتا ہے اور جُملہ اسماؤ صفات رنگِ وحدت اختیار کر لیتے ہیں۔

تا تو باشی نیک و بد آنجا بود   چوں تو گم گشتی ہمہ سودا بود
ہر کہ او در آفتابِ خود رسید   تو یقیں میداں کہ نیک و بد ندید

عشقِ ذات میں ذات سے سَروکار رہتا ہے۔ تمکین و استقلال و قرار و ثبات میں عاشق متمکن ہوتا ہے۔ جمال ہو یا جلال یا کمال یا ان میں سے بعض اوقات کوئی تعیّن بھی مشہود نہ ہو ہر حالت میں عاشقِ ذات یکساں طور پر لُطف اندوز ہوتا ہے اور بسا اوقات اُسے جمعیتِ خاطر رہتی

ہے۔ اگرچہ شیون وفنونِ ذاتیہ اُسے بھی عین وصل میں درد سے خالی نہیں رہنے دیتے۔ کیونکہ عاشق جب تک محوِ مطلق نہیں ہوجاتا اور تعیُّنِ خودی سے جو کہ دوئی کی مشعر ہے تجاوز نہیں کر جاتا اُس وقت تک دردِ طلب اور سوزِ عشق باقی رہتا ہے۔

خاصیتِ سیماب بود عاشق را
تا کشتہ نہ گردد اضطرابش نہ رود

محبتِ حقیقی کی راہیں:

محبتِ حقیقی دراصل آمد کی چیز ہے نہ کہ آورد کی۔ اور اُس کی پھینک مختلف استعداد کے لوگوں کے لیے مختلف روزنوں سے کی جاتی ہے۔ چار مختلف دروازے ہیں جن میں سے یہ محبت اپنا ظہور کرتی ہے اور ظہور کی یہ چاروں شانیں آپس میں مختلف ہوتی ہیں:

(۱) مبتدیوں کے لیے محبت کا صدور عالمِ شہادت میں مشاہدۂ حسی کے ذریعہ واقع ہوتا ہے۔ یہ مقام طالبوں کی ابتداء ہے۔

(۲) متوسطین کے لیے محبت کا ظہور نفس کے ذریعہ ہوتا ہے۔ نفس جمالِ افعال کی خصوصیات کا مشاہدہ عالمِ غیب اور عالمِ مثال میں کرتا ہے اور یہ مشاہدہ محبت کے پیدا ہونے کا ذریعہ بنتا ہے۔ یہ سالکوں کا مقام ہے۔

(۳) منتہیوں میں مکاشفاتِ قلبی محبت کے ایک اعلیٰ تر رُخ کو وجود میں لاتے ہیں۔ عالمِ ملکوت میں جمالِ صفاتی کے حقائق کا مشاہدہ محبت کے اس رُخ کو برانگیختہ کرتا ہے۔ یہ مقرّبین کا مقام ہے۔

(۴) منتہیوں میں جو اخص مرتبہ کے لوگ ہیں۔ اُن میں رُوحِ قدسی کے مطالعہ سے محبت کا ایک اور ہی ارفع واعلیٰ رُخ طلوع ہوتا ہے۔ عالمِ جبروت میں تجلیات جمالِ ذاتی کے تحت میں یہ محبت پرورش پاتی ہے۔ یہ صدّیقین کا مقام ہے۔

مراتبِ محبت:

غوّاصانِ رموزِ بحرِ عشق ومعرفت نے بڑی باریک بینی سے ان مسائل پر موشگافیاں

فرمائی ہیں۔ چنانچہ امیر کبیر میر سید علی ہمدانی ؒ نے مراتبِ محبت کو مندرجہ ذیل مدارج میں تقسیم فرمایا ہے:

۱۔ لحظہ: محبت کا مادّہ اور مودّت کی اصل ہے۔ گویا کہ نطفہ ہے محبت کا۔

۲۔ رمقہ: محسوسات میں کسی خوبی کا ادراک کر کے اس کے تتبع کی جانب دل میں میلان کا پیدا ہونا۔

۳۔ ہوا: مودّت و محبت کا ظہورِ ابتدائی۔ محبت کے اصلی مراتب یہیں سے شروع ہوتے ہیں۔

۴۔ ودّ: ایک ہزہ ہے جو کیفیتِ ہوا کے پیدا ہونے سے باطنِ محبت میں داخل ہوتا ہے۔

۵۔ خلّت: قوائے رُوحانی میں مودّت و محبت کا جڑ پکڑ لینا اور اثر کا پیدا ہونا۔ جس کا ادنیٰ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جملہ اعضاء محبوب سے پُر اور اغیار سے خالی ہو جاتے ہیں۔

۶۔ حُبّ: وہ حالت جس میں قلب ماسوی المطلوب سے پاک ہو جاوے۔

۷۔ عشق: افراطِ محبت، محبت کا انتہائی مرتبہ۔ اس لحاظ سے بعض عارفین کے نزدیک اس کا اطلاق حضرتِ صمدیت پر نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس حضرت میں افراط و تفریط کا گزر نہیں۔ لیکن بعض کے نزدیک محبت میں افراط کا کوئی مرتبہ یہاں افراط میں داخل نہیں۔ محبت کے لیے افراط ہو تو ہو لیکن محبوب کے لیے کسی طرح افراط نہیں۔

مجمع السلوک شرحِ رسالۂ مکیہ میں محبت کے حسبِ ذیل مدارج بیان کیے گئے ہیں۔

۱۔ موافقت: دوست کے دوست کو دوست سمجھنا، اُسے دل میں جگہ دینا، اُس کی تابعداری کرنا، دوست کے دشمن کو دشمن سمجھنا اور اس سے دُور رہنا۔

۲۔ میل و موانست: اغیار سے وحشت و گریز اور دوست کی دُھن میں ہر وقت مصروف۔

۳۔ مودّت: خلوت میں دل کو عجز و زاری و غایتِ اشتیاق و بے قراری سے مشغول بہ دوست رکھنا۔

۴۔ ہوا: دل کو ہمیشہ مجاہدہ میں رکھنا اور کوشش میں جگر کو پانی کر دینا اور ہمیشہ مائل بہ محبوب رہنا۔ یہی محبتِ اصلی کی پہلی منزل ہے۔

۵۔ خلّت: جُملہ اعضاء کو دوست سے پُر اور غیر دوست سے خالی کر دینا۔

۶۔ محبت: اوصافِ ذمیمہ سے پاک ہو کر اوصافِ حمیدہ سے موصوف ہونا۔

۷۔ شغف: غایتِ حرارت وشوق سے حجابِ دل کو پارہ پارہ کر دینا اور آنسوؤں کو پنہاں رکھنا تا کہ راز فاش نہ ہو اِلّا جبکہ غلبۂ حال سے ضبط محال ہو جائے۔

۸۔ تیم: بندۂ محبت اور اسیر دوست بن کر تجریدِ ظاہری اور تفریدِ باطنی سے موصوف ہونا۔

۹۔ وَلہ: آئینۂ دل میں جمالِ دوست کو محفوظ کر لینا اور مستِ شرابِ جمالِ دوست ہو کر ہمیشہ بیمار سا بنا رہنا۔

۱۰۔ عشق: بے قرار ہو کر خود کو گم کر دینا۔

شیخ عبدالعزیزؒ رسالۂ عشقیہ میں محبت کے دس مراتب اور ہر مرتبہ کے تحت میں پانچ پانچ مدارج تحریر فرماتے ہیں جو حسبِ ذیل ہیں:

مراتب	مدارج
۱۔ الفت:	افعال وصنائع سے متاثر ہونا، کتمانِ میلان اور مشقتوں ومصائب کا تحمل، تمنا، اخبارِ دوست سے لطف لینا، تضرّع۔
۲۔ صداقت:	صفا، غیرت، اشتیاق، ذکرِ محبوب، تحیّر۔
۳۔ مودّت:	گریہ واضطرار، بکا، حسرت، تفکّر در محبوب، مراقبۂ محبوب۔
۴۔ ہوا:	خضوع، بذل، صبر، تضرّع، تسلیم ورضاء۔
۵۔ شغف:	فرمانبرداری، محافظتِ باطن از غیر، دوست کے دشمن سے دشمنی، محبوبانِ محبوب سے محبت، اخفاء۔
۶۔ خلت:	اغیار کی نگاہ سے چشم پوشی، صدق، مرضیِ محبوب سے اگر شہرت حاصل ہو تو اُسے قبول کرنا، دوست ہی سے دوست کی شکایت کرنا مثل یعقوب علیہ

السلام یا ایوب علیہ السلام کے۔ اخفاء۔

۷۔ محبت: حسن اخلاق۔ ملامت اور اظہارِ سُکر اور حیرت۔ مشاہدۂ غیوب۔

آرزوئے ملاقاتِ دوست۔ اُنس با محبوب۔

۸۔ عشق: فقدان یعنی اپنے کو گم کر دینا، تأسّف کہ عمر وصالِ یار کے بغیر گزر رہی ہے۔

وجد، دوست کی جدائی پر بے صبری، صیانت یعنی حفاظت۔

۹۔ تیم: تفرّد یعنی دوست کے ساتھ ایک ہو جانا۔ استتار، بذلِ رُوح۔

اُنس و ہیبت۔

۱۰۔ وَلَہ: تضرّع و اخلاص سے سوال، شرابِ سلسبیلِ عشق کا نوش کرنا، سُکر۔

اضطراب و بے خودی، تلف یعنی ذاتِ محبوب میں فنا ہونا اور اس فنا سے بقاد حیاتِ سرمدی کا حاصل کرنا۔

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ مندرجہ ذیل مراتبِ محبت بیان فرماتے ہیں:

(۱) میل (۲) رغبت (۳) طلب (۴) ولع یعنی فریفتگی اور اچھی چیز کی تمنا (۵) صبابہ یعنی مطلوب کے نہ ملنے پر دل تنگ ہونا۔ (۶) ہوا۔ (۷) شغف (۸) اغرام یعنی طلبِ مطلوب میں اپنے کو ہلاک کر دینے کے درپے ہو جانا۔ (۹) حب مطلق یا عشق۔

اور فرماتے ہیں کہ حُبّ اور وُدّ مشترک ہیں درمیان محب اور محبوب کے۔

قاضی حمیدالدین ناگوریؒ تحریر فرماتے ہیں کہ مراتبِ طریق حسب ذیل ہیں:

(۱) علم (۲) عمل (۳) نیت (۴) صدق (۵) عشق

بقول حضرت امیر کبیر میر سید علی ہمدانیؒ کے شوق۔ صبابہ۔ توقان۔ جودی۔ اشجان، برق، وجد، ذوق، شرب، وری، سُکر وغیرہ مقدمات یا عوارض ولوازمِ محبت سے ہیں نہ کہ نفسِ محبت سے۔ ان کی اجمالی تعریف حسبِ ذیل ہے:

۱۔ شوق: طلبِ وصال کو کہتے ہیں۔ شوق عموماً غائب چیز کے لیے پیدا ہوتا ہے، برعکس ذوق کے جو حاضر پر یعنی کسی چیز کو دیکھ کر پیدا ہوتا ہے۔

۲۔ صبابہ: مطلوب کے نہ ملنے پر تنگ دل ہونا۔

۳۔ توقان: وصالِ محبوب کی آرزومندی۔

۴۔ جودی: نیکی و سلامت روی۔

۵۔ اشجان: مطلوب کی جدائی سے اندوہگیں ہونا اور غمِ حاجت مندی رکھنا۔

۶۔ برق: عالمِ غیب کی ایک چمک ہے جو عنایتِ الٰہی سے مستعدانِ کمالاتِ رُوحانی کی جان پر ناسوت میں شعاعیں پھینکتی ہے اور وجد کا پیش خیمہ ثابت ہوتی ہے۔

۷۔ وجد: وارداتِ غیبی ہے جو طالبِ حق کے باطن کو التفاتِ مزید کے حصول کی اُمید سے ہے یا اُس کے فوت ہونے کے خوف سے یا لذتِ سُرور سے یا تکلیفِ حزن و ملال سے متاثر کرتی ہے۔

۸۔ ذوق: یہ مبادیٔ تجلیاتِ صفاتی کے آثار و نتائج سے ہے۔

۹۔ شرب: درمیانی تجلیاتِ صفاتی کے آثار و نتائج سے ہے۔

۱۰۔ وری: وہ انتہائی فوائد جو عقولِ سالکاں و قلوبِ عارفاں، اسرارِ تجلیات اور انوارِ تجلیاتِ صفاتی سے حاصل کرتے ہیں۔

(۱۱) سُکر: ابتدائے شہود میں وہ واردات جو انوارِ عقل کی شعاعوں پر غالب آ کر اُنہیں مقید کر لیتی ہیں اور عقل کی قوتِ مدرکہ میں بے حسی پیدا کر دیتی ہیں۔ غلباتِ نورِ شہود جو ابتدائے شہود میں سالک کی مغلوبی کا باعث ہوتے ہیں لیکن ان واردات کی تکرار سے سالک مغلوب الحالی سے باہر آ جاتا ہے اور راہِ سلوک میں پھر عود کرتا ہے اور حقیقتِ مشہود کا کماحقہٗ مشاہدہ کرتا ہے اور اصل سے صحیح طور پر متصل ہو کر اپنی عقل کو پھر منور پاتا ہے اور متفرقات و محسوسات میں امتیاز کرنے کے قابل ہو جاتا ہے اور تصرفاتِ حسی اور معنوی کا اہل ہو جاتا ہے۔ اس مقام کو صحوِ ثانی اور جمع الجمع کہتے

ہیں اور سالک کے لیے یہ انتہائی مقام ہے ؎

قلم بشکن، سیاہی ریز، کاغذ سوز، دم درکش

حمید ایں قصۂ عشق است در دفتر نمی گنجد

عشوہ: تجلیِ جمالی۔ خفیف جذبہ۔ احوال کا کبھی صادر ہونا اور کبھی صادر نہ ہونا۔

عقاب: قلمِ اعلیٰ۔ عقلِ اوّل۔

عقبیٰ: حجابِ اعمالِ صالحہ جو کہ مشاہدۂ ذاتِ بحت میں حائل ہوں۔

عقل: عالمِ تمیز۔ قوتِ امتیازی۔

عقلِ اوّل: علمِ الٰہی کی شکل کا وجود میں محل۔ علمِ الٰہی کا نور۔ جو تنزلات تعیّنۂ خلقیہ میں سب سے پہلے ظاہر ہوا۔ علمِ الٰہی قلمِ اعلیٰ کے ذریعہ سے لوحِ محفوظ کی طرف نازل ہوا۔ یہ لوح اُس کے تعیّن و تنزّل کا محل ہے۔ علمِ الٰہی اُمّ الکتاب ہے۔ عقلِ اوّل امامِ مبین ہے۔ نون وہ قضایاءِ مجملہ ہیں جو علمِ الٰہی کی داوات میں مخفی ہیں۔ جس طرح کہ حروف داوات میں مخفی ہوتے ہیں۔ عقلِ اوّل میں وہ اسرارِ الٰہیہ ہیں جو لوحِ محفوظ میں نہیں سما سکتے۔ اور علمِ الٰہی میں وہ کچھ ہے جس کا محل عقلِ اوّل نہیں بن سکتی۔

عقلِ کلی: ایک مدرکۂ نور یہ ہے جس سے اُن علوم کی صُورتیں جو عقلِ اول میں موجود ہیں ظاہر ہوتی ہیں۔ عقلِ اوّل اندازہ کرنے میں قید سے منزہ اور ترازو ہونے میں حصر سے مبرا ہے اور وحیِ قدسی کے رُوحِ نفسی کی طرف اُترنے کا محل ہے۔ عقلِ کلی امرِ فصلی کے لیے عدل کی ترازو ہے جس کے دو پلّے ہیں۔ ایک حکمت دُوسرا قدرت اور دو طرفین ہیں۔ ایک اقتضاءاتِ الٰہیہ اور دُوسری قوابلِ طبعیہ اور اس کی دو شوکتیں ہیں۔ ایک ارادۂ الٰہیہ اور دُوسری مقتضیاتِ خلقیہ۔ عقلِ کلی کو قسطاسِ مستقیم بھی کہتے ہیں۔ کیونکہ وہ کسی پر ظلم نہیں کرتی اور اُس سے کوئی چیز فوت نہیں ہوتی۔ برعکس عقلِ معاش کے جو کبھی ظلم بھی کرتی ہے اور جس سے بہت سی چیزیں فوت ہو جاتی ہیں۔ کیونکہ عقلِ معاش کی ترازو ایک ہی پلہ رکھتی ہے اور اس کی ایک ہی طرف ہوتی ہے۔ عقلِ کلی موجودات سے متجاوز نہیں ہوتی۔

عقلِ معاش: اس نور کا نام ہے جو قانونِ فکری میں وزن کیا گیا ہے۔ اُس کا ادراک بغیر آلۂ فکر کے نہیں ہو سکتا۔ عقلِ معاش کے لیے ایک ہی کسوٹی ہے جسے فکر کہتے ہیں اور اُس کا ایک ہی پلہ ہے جسے عادت کہتے ہیں اور اس کی ایک ہی طرف ہے جو معلوم ہے اور اس کی ایک ہی شوکت ہے جسے طبیعت کہتے ہیں۔ چنانچہ عقلِ معاش کا قیاس اس چیز پر نہیں کیا جا سکتا جو کھرے اور کھوٹے میں تمیز کرنے کی کسوٹی ہو بلکہ اُسے حرص کو پورا کرنے کے آلہ پر قیاس کرنا چاہیے۔

عقل جوہرِ فرد ہے۔ اور ارواحِ انسانیہ ملکیہ کی طرح اس میں تعدّد نہیں۔ عقلِ اوّل کو یوں سمجھنا چاہیے جیسے کہ آفتاب۔ عقلِ کلی مثل اس پانی کے ہے جس میں آفتاب کا نور پڑتا ہے۔ عقلِ معاش کی مثال ایسی ہے جیسے اُس منور پانی کی شعاعیں کسی دیوار پر پڑتی ہوں۔ آفتاب کی جانب دیکھنے والا اپنا سر اُوپر اُٹھاتا ہے۔ پانی کی طرف دیکھنے والا سر نیچے کرتا ہے۔ عقلِ کلی علم کو عقلِ اوّل سے حاصل کرتی ہے۔ عقلِ کلی سے علم حاصل کرنے والا اپنے قلب کے نور کی روشنی میں کتاب کے محل کی طرف سر جھکاتا ہے اور اس حد تک موجودات کے متعلق علوم حاصل کرتا ہے جس حد تک کہ علوم لوحِ محفوظ میں درج ہیں چنانچہ یہ تلاش لوازمِ خلقیہ کلیہ کے تحت میں ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ جن علوم کو نازل فرماتا ہے سوائے عقلِ اول کے کسی دُوسرے کی طرف نازل نہیں فرماتا۔ بعض علوم ایسے بھی ہیں جن سے لوحِ محفوظ اثر قبول نہیں کرتی۔ عقلِ کلی سے کبھی اہلِ شقاوت کو بھی استدراج حاصل ہو جاتا ہے۔ یہ اہلِ شقاوت موجودات ہی کے پردہ کے تحت میں قدرے از اسرارِ قدرت مثل طبائع و افلاک و انوار و ضیا وغیرہم پر ایک سطحی اور نمائشی فتح حاصل کر لیتے ہیں۔

نورِ ایمان کے بغیر عقل یعنی عقلِ معاش خُدا کو نہیں پہچان سکتی۔ یوں تو عقل بھی معرفت کے اسباب میں سے شمار کی گئی ہے لیکن جو معرفت کہ عقل کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے وہ دلائل اور آثار کے ساتھ مقیّد ہوتی ہے۔ برعکس ایمانی معرفت کے جو مطلق ہے۔ چنانچہ ایمانی معرفت اسماء و صفات کے ساتھ متعلق ہے۔ اور عقلی معرفت آثار کے ساتھ۔ معرفت

آثاری بھی اگرچہ معرفت ہے مگر اہل اللہ کے لیے وہ معرفت مطلوبہ نہیں۔

جس طرح کہ حس معقولات کے ادراک سے عاجز ہے اسی طرح عقلِ معاش مکشوفات کے ادراک سے عاجز ہے۔ عقلِ معاش والا گویا اُن شعاعوں کا دیکھنے والا ہے جو آبِ منور سے دیوار پر چھنکی گئی ہوں۔ ایسا شخص آفتاب کی صُورت کی طرف راہ نہیں پاتا۔ نہ آفتاب کی صُورت کو پہچانتا ہے نہ اُس نور کو جانتا ہے جس سے پانی منور ہوا ہے۔ نہ اُن شعاعوں کے طول وعرض سے صحیح اور تحقیقی طور پر واقف ہے بلکہ ظنّیات میں غوطے لگاتا رہتا ہے اور جب جاتا ہے ایک ہی رُخ پر جاتا ہے۔

علّت: حق تعالیٰ کی طرف سے بندہ کو تنبیہ بذریعہ کسی سبب کے یا بلا سبب۔

علف: شہواتِ نفس اور وہ امور جن سے نفس محظوظ ہو۔

علم: کسی چیز کو کماحقہٗ جاننے کا نام علم ہے۔ حیات جس طرح ذات کے اقرب اوصاف میں سے ہے، اسی طرح علم بھی حیات کے اقرب اوصاف سے ہے۔ ہر زندہ کسی نہ کسی علم کو ضرور جانتا ہے، وہ علم خواہ الہامی ہو جیسے کہ حیوانات وغیرہ کو ہوتا ہے، خواہ بدیہی، استدلالی یا تصدیقی ہو جیسے کہ اِنسان، فرشتوں اور جنات کا علم ہے۔

علمِ حضوری: وہ علم جو بلا ذریعۂ خارجی حاصل ہو جیسے کہ اِنسان کو اپنی ذات وصفات کا علم ہوتا ہے۔

علمِ حصولی: جو علم کہ اِنسان کو بذریعہ امورِ خارجی حاصل ہو جیسے کہ اپنے غیر کا علم۔

علم الیقین: وہ علمِ یقینی جو دلائل و براہین سے حاصل کیا گیا ہو۔ بعض اوقات اعیانِ ثابتہ کی جانب بھی اس سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

عین الیقین: جب مشاہدہ میں کوئی بات آجائے تو وہ عین الیقین کی حد تک پہنچ جاتی ہے۔ مقامِ وحدت۔

حق الیقین: مقامِ احدیت۔

علم نبود غیرِ علمِ عاشقی ــــ مــابقی تلبیسِ ابلیسِ شقی

عنقا: ہیولٰی کیونکہ وہ دیکھنے میں نہیں آتا۔

عید: تجلیات، جو اعادۂ اعمال سے دل پر عود کریں۔

عیش: دوامِ حضوری۔

عین: ذاتِ حق تعالٰی کے ساتھ اتحاد، ہستیِ حق میں گم ہونا، سالک کا ذاتِ حق میں محو ہو جانا اور لذتِ وصال پانا، مقام بقا باللہ میں پہنچنا۔

عینِ ثابت: آئینۂ عالم جو کہ علمِ الٰہی میں قبل تخلیقِ عالم موجود تھا، اور اب بھی ہے اور آئندہ بھی موجود رہے گا۔ وہ حقیقت جو کہ علمِ الٰہی میں موجود مگر خارج میں معدوم ہے۔

عین الجمع: مقامِ جمع، یعنی شہودِ حق بلا خلق

☆

غ

غارت: جذبۂ الٰہی جو سلوک و اعمال پر سبقت کر کے دل پر بلا واسطہ وارد ہوتا ہے۔ اور سالک کو مقہور کر دیتا ہے۔ اگرچہ اوامر و نواہی اُس پر جاری رہتے ہیں۔

غبغب: لُطفِ قہر آمیز، جس سے سالک کو چاہِ نورانی سے نکال کر چاہِ ظلماتی میں دھکیل دیا جاتا ہے۔

غربت: طلبِ مقصود میں مفارقتِ وطن کا صدمہ۔

غلبہ: وہ حالتِ مغلوبی جس میں سالک کے لیے سبب کا ملاحظہ اور ادب کی رعایت ناممکن ہو۔

ادب از من چہ می جوئی چو میدانی کہ مدہوشم
طریق از من چہ میپرسی چو میدانی کہ حیرانم

غم: قبض و بند و اندوہ و محنت و طلبِ معشوق۔

غمخوار: صفتِ رحیمی جو خواص کے لیے مخصوص ہے۔

غمزہ: خوف و رجاء کے درمیان کی حالت۔ کبھی ظاہر ہونا کبھی اخفاء میں چلے جانا۔ کبھی التفات۔ کبھی بے التفاتی، کبھی لطف، کبھی قہر، قضاء و قدر۔

گہ گہ بیا مدے سوئے ما کاروانِ صبر
لیکن بلائے غمزۂ تو راہِ من زدست

(خسروؒ)

غمکدہ: مستورین و محجوبین کا مقام۔

غمگسار: اثرِ صفتِ رحمانی جس میں کہ عمومیت ہے اور ہر خاص و عام بلکہ جملہ موجودات کو ہر وقت گھیرے رہتی ہے۔

غنچہ: گل ناشگفتہ یعنی حقیقتِ عالم قبل تخلیقِ عالم۔

غیب: جو چیز کہ اللہ تعالیٰ اپنے بندہ سے پوشیدہ رکھے وہ غیب ہے۔ یا بالفاظِ دیگر جس عالم کی طرف اللہ تعالیٰ اِنسان کے واسطے سے نظر کرتا ہے اُس کا نام شہادتِ وجود یہ رکھا جاتا ہے اور جس عالم کی طرف بغیر واسطۂ اِنسان کے نظر کرتا ہے اس کا نام غیب ہے۔ اس غیب کی دو قسمیں ہیں:

(۱) غیبِ مفصل

(۲) غیبِ مجمل

غیبِ مفصل اِنسان کے علم میں آ کر غیبِ وجودی کے نام سے موسوم ہو جاتا ہے اور غیبِ وجودی مثل عالمِ ملکوت کے ہے۔

غیبِ مجمل کا دوسرا نام غیبِ عدمی ہے اور وہ مثل اُن عوالم کے ہے جن کو سوائے اللہ تعالیٰ کے کوئی نہیں جانتا۔

عٰلِمُ الْغَیْبِ فَلَا یُظْھِرُ عَلٰی غَیْبِهٖٓ اَحَدًا ۝ اِلَّا مَنِ ارْتَضٰی مِنْ رَّسُوْلٍ....... (الجن ۷۲: ۲۶، ۲۷)

"وہ یعنی (اللہ تعالیٰ) ہے جاننے والا غیب کا پس نہیں خبر دار کرتا اُوپر غیب اپنے کے کسی کو مگر جس کو پسند کرتا ہے پیغمبروں میں سے۔"

چنانچہ وہ غیب ہمارے نزدیک بمنزلہ عدم کے ہے۔

غیبِ مکنون ۔ غیبِ مصئون: وہ سرِّ ذاتی اور کنہٗ اِلٰہی جسے بجز ذاتِ حق کے کوئی نہیں جانتا۔ اس لیے اغیار سے وہ مصئون، اور عقول و ابصار سے مکنون ہے۔

غیبت و حضور: اپنے نفس سے اور خلق سے غائب اور حق تعالیٰ کے حضور میں حاضر رہنا۔ کبھی

مقامِ کثرت کو اور کبھی اللہ سے محجوب اور خلق کے سامنے حاضر ہونے کو غیبت اور اس کے برعکس کو حضور کہتے ہیں اور کبھی اس کے برخلاف بھی دونوں الفاظ کا استعمال ہوتا ہے۔

درنگنجی باخود اندر کوئے او
گم شو از خود تا یابی بوئے او
تا تو نزدیکِ خودی زیں حرف دور
غیبتے باید اگر خواہی حضور

(میر سید حسینی")

غیر: عالمِ کون۔ اس کے دو اقسام ہیں۔ عالمِ لطیف اور عالمِ کثیف۔
عالمِ لطیف مثل رُوح، وعقول، ونفوس کے ہے۔
عالمِ کثیف مثل عرش وکرسی وفلک وخاک وآب وباد وآتش ونبات وحیوان وجماد وغیرہم کے ہے۔ اس مرتبہ کو ماسوی اللہ اور کائنات بھی کہتے ہیں۔
غیرت: شرم کرنا۔ یہ دو طرح پر ہے ایک خلق سے اور دُوسری حق ہے۔
غیرت از خلق یہ ہے کہ بندہ اپنے گناہوں پر شرمندہ ہو اور کسی کی حق تلفی نہ کرے اور کسی کے حدود پر تجاوز نہ کرے۔
غیرت از حق یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے اسرار و سرائر کو مخفی رکھے اور اس کے مقبولین اور اولیاء کا ادب کرے۔

ف

فاتحۃُ الوجود: اِنسان اِنسان ہی کے ذریعہ حق تعالیٰ نے جُملہ موجودات کے قفل کھولے ہیں اِنسان کو فَاتِحۃُ الْکِتَابِ اور سبع مثانی بھی کہتے ہیں بوجہ ان سات صفاتِ نفسیہ کے جو حق و عبد میں منقسم ہیں یعنی حیات و علم و ارادہ و قدرت و سمع و بصر و کلام۔ اِنسان باعتبار ظاہر کے خلق اور باعتبار باطن کے حق ہے۔ وجود کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک ظاہر اور ایک باطن۔ چنانچہ فاتحہ سے بالذات ہیکلِ اِنسانی کی جانب اشارہ ہوتا ہے۔

فتق: ظہورِ حقائق۔ باطن کا ظاہر ہو جانا، اجمال کی تفصیل، احدیت میں جو شیون ذاتیہ مخفی ہیں ان کا واحدیت میں ظہورِ اسمائی۔

فتوح: دروازہ کا کھلنا، کامیابی کا رُونما ہونا۔ اس کی تین اقسام ہیں:

فتوحِ اوّل عبادت ہے جس کے بغیر مرتبۂ اسلام کا حصول محال ہے بقولہ تعالیٰ۔

یَشْرَحْ صَدْرَہٗ لِلْاِسْلَامِ ج (الانعام ۶:۱۲۵)

فتوحِ ثانی حلاوتِ باطنی ہے جو کہ مرتبۂ ایمانی ہے بقولہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم

وَجَدَ بِہِنَّ حَلَاوَۃَ الْاِیْمَانِ۔

فتوحِ ثالث حصول مرتبۂ مکاشفہ ہے جو کہ مرتبۂ احسان ہے۔

بقولہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کَاَنَّکَ تَرَاہُ۔

فراست: دِلوں کی باتوں یا لوگوں کے حالات پر اللہ کے نور سے آگاہ ہونا۔

فراق: مقامِ وحدت سے غیبت۔

اِنسان کا وطنِ اصلی عالمِ بطون ہے۔ جب اِنسان عالمِ ظہور میں آتا ہے تو اپنے وطن سے اُسے فراق ہو جاتا ہے۔ جب وہ پھر عالمِ بطون میں واپس جاتا ہے تو یہ اس کا وصال ہوتا ہے۔ یہ وصال کامل طور پر اُس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ مرگِ صوری نصیب نہ ہو اور روح جسم سے مفارقتِ کلی نہ اختیار کر لے۔

فراقِ روئے تو بسیار شد چہ چارہ کنم
مگر لباسِ حیاتے کہ ہست پارہ کنم (امیر حسنؒ)

فرق: حق سے خلق کی جانب واپس جانا۔ مشاہدہٗ عبودیت۔ صفتِ حیات۔ اور بعض اعتبارات سے صفتِ ممات۔

فرقِ اوّل: حق کا پوشیدہ اور خلق کا ظاہر ہونا۔ جیسا کہ سالک ابتدائے حال میں پاتا ہے۔

فرقِ ثانی: حق سے خلق کی جانب واپس آنا۔ شہودِ قیامِ خلق بحق۔ رویتِ وحدت در کثرت، و کثرت در وحدت بایں طور کہ ایک دُوسرے کے لیے حجاب نہ ہو۔

فرقِ الجمع: شیونِ ذات کا مظاہر کثرت میں ظہورِ اعتباری۔

فرقِ وصف: ذاتِ احدیت کا باعتبار اپنے اوصاف کے واحدیت میں ظہور۔

فرزندِ قلبی۔ فرزندِ حقیقی: فرزندی کی نسبت تین اقسام کی ہوتی ہے۔ صلبی، قلبی، حقیقی۔

(۱) فرزندِ صلبی۔ جسمانی اولاد ہے اور یہ نسبت ہر بیٹے کو اپنے باپ سے حاصل ہے۔

(۲) فرزندِ قلبی وہ ہے جو اپنے دل کو حُسنِ ارشاد سے اپنے مرشد کے دل کے تابع کر کے اسے متبوع کے دل کی طرح بنالے۔ ایسا شخص اپنے شیخ کا فرزندِ قلبی ہوتا ہے۔ اسے فرزندِ معنوی یا اولادِ معنوی بھی کہتے ہیں۔

(۳) فرزندِ حقیقی وہ مطیع و فرمانبردار سالک ہے جو حُسنِ متابعتِ شیخ کی برکت سے کمال انتہائی یعنی فرق بعد الجمع پر پہنچ کر شیخ سے نسبتِ تامہ پیدا کر لے اور تابع اور متبوع

ایک ہو جاویں۔ یہ وہ نسبت ہے جو خاتم الاولیاء علیہ السلام کو خاتم الانبیاء علیہ الصلوٰۃ والسلام سے حاصل ہو گی۔

فرو خفتن۔ گرو کردن: وجود کو حوالۂ تقدیر کر کے جدو جہد و تدابیر سے دست بردار ہو جانا۔

فریاد: ذکرِ جہری۔

فریب: استدراج۔

فصل: محویت و فنائے اتحادی کے بعد شعورِ ذاتی کا پیدا ہونا۔

فغان: احوالِ اندرونی کا اظہار۔

فقر: فنا فی اللہ ہو جانا، دارین سے منہ موڑ لینا۔

فقیر: بعض کے نزدیک فقیر وہ ہے جو سوائے خُدا کے کسی کا محتاج نہ ہو۔ اور بعض کے نزدیک وہ خُدا کا بھی محتاج نہیں رہتا۔ کیونکہ احتیاج صفتِ موجود ہے۔ حالانکہ فقیر بحرِ نیستی میں غوطے لگاتا ہے۔ اور اپنی ہستی سے گزر جاتا ہے۔ جب ہستی ہی نہ رہی تو احتیاج کیسی۔ اس معنی میں کہا گیا ہے وَاِذَا اَتَمَّ الفَقْرُ فَھُوَ اللّٰہُ ۔ فقرِ حقیقی یہی ہے۔

فقیری: عدمِ اختیار جس میں علم و عمل مسلوب ہو جاویں۔

فکر: تصورِ عقلی سے مقصودِ اصلی کی جانب بڑھنا۔

موجودات کی تاریکی میں فکر ایک نور ہے جو ہوشیار دل کو صواب کی جانب لے جاتا ہے۔ اُس میں لغزش کے مقامات بارش کے قطروں اور ریت کے ذرّوں سے بھی زیادہ ہیں۔ جن سے وہی بچ سکتا ہے جو مقررہ اصولوں کی کما حقہٗ رعایت رکھے۔ ان اُصولوں کی دو قسمیں ہیں:

عقل و نقل۔

عقل موجودات میں صحیح تجربہ سے حاصل ہوتی ہے۔

نقل ایمان بالغیب کے تحت میں ہے۔ یہ دونوں چیزیں فکر کی اصل ہیں۔ جس نے ان کی کما حقہٗ رعایت نہ کی وہ ہلاک ہوا۔

رقیقۂ فکر، یہ ایک غیب کی کنجی ہے جس کی دو اقسام ہیں:

حقی و خلقی۔

حقی اسماء وصفات کی حقیقت ہے۔

خلقی ذات کے جوہرِ فرد کی ترکیب کے پہچاننے کو کہتے ہیں۔

فکر کے وسیلہ سے جو عروج حاصل ہوتا ہے اس کی بھی دو اقسام ہیں۔

ایک رحمٰن کے راستہ پر عروج کا حاصل ہونا۔

دُوسرے سرابِ شیطانی کی جانب مغالطہ میں ڈالنے والا عروج جو دراصل عروج نہیں اور جہاں نور، آگ سے بدل جاتا ہے اور سکون و قرار، اضطراب و ہلاکت میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

اللہ تعالیٰ نے فکرِ محمدی کو اپنے اسمائے ہادی ورشید کے نور سے پیدا کیا اور اُس پر اسمِ مُبدیٔ اور اسمِ مُعید کی تجلی فرمائی۔ پھر باعث اور شہید کی نگاہ سے اُس پر نظر کی۔ پھر اس سے تمام آسمانوں اور زمینوں کے ملائکہ کی ارواح کو پیدا کیا۔

فنا و بقاء: فنائیت، عدمِ شعور کو کہتے ہیں۔ ذاتِ احد میں اس درجہ استغراق کہ اپنا بھی ہوش نہ رہے۔ بے خودی۔ یعنی اپنی خودی کا ہوش نہ رہنا۔

ہستیِ من رفت و خیالش بماند ایں کہ تو بینی نہ منم بلکہ اوست

اس ہوش نہ رہنے کا بھی ہوش نہ رہے تو اُسے فناء الفناء کہتے ہیں۔

فنائے افعالی: اپنے افعال اور خلق کے افعال کو افعالِ حق میں فنا کر دینا۔

فنائے صفاتی: اپنی صفات کو اور خلق کی صفات کو صفاتِ حق میں فنا کر دینا۔

فنائے ذاتی: اپنی ذات کو اور خلق کی ذات کو ذاتِ حق میں فنا کر دینا۔

بقاء: بقاء باللہ۔ وہ بقا جو فناء کے بعد حاصل ہوتی ہے، رجوع الی البدایۃ۔ جمع الجمع، فرقِ ثانی۔

فنائے صفاتی کے بعد جو بقاء حاصل ہوتی ہے اسے قربِ نوافل کہتے ہیں۔ یعنی بندہ کی صفات اور بندہ کے افعال کا فنا ہو جانا اور ان کی جگہ خُدا کی صفات اور خُدا کے افعال کا قائم

ہونا۔

فنائے ذاتی کے بعد جو بقاء حاصل ہوتی ہے اسے قربِ فرائض کہتے ہیں۔ یعنی بندہ کی ذات کا خدا کی ذات میں گم ہو جانا۔ اس مرتبہ میں بندہ اپنی ذات سے غائب اور ذاتِ حق سے حاضر ہو جاتا ہے خوارق کا ظہور قربِ نوافل میں ہوتا ہے۔ کیونکہ خوارق کا تعلق اسماء وصفات سے ہے۔ قربِ فرائض میں بندہ رنگِ بے رنگی میں رنگ جاتا ہے اور اسی کو رجوع الی البدایۃ کہتے ہیں۔

فیضِ اقدس: وہ تجلیِ ذاتی جو موجبِ وجود و استعداداتِ اشیاء ہوئی۔ اوّل حضرتِ علمیہ میں بعد ازاں حضرتِ عینیہ میں۔ حسبِ قول:

کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیًّا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ۔

فیضِ مقدّس: تجلیاتِ اسمائیہ جو موجب ہیں ظہورِ خارجی کی، ساتھ اُن کے تمام لوازم و توابع کے۔

قاف: حقیقتِ انسانی۔

کوہِ قاف کے متعلق عام طور پر یہ خیال شہرت پائے ہوئے ہے کہ وہ بوجہ اپنی بزرگی کے اور بلحاظ اپنی برکات کے تمام عالم کو گھیرے ہوئے ہے اور وہ سیمرغ کا مسکن ہے۔ حقیقتِ انسانی بھی جُملہ حقائقِ عالم کی جامع ہے اور بقول، مَنْ عَرَفَ نَفْسَہ' فَقَدْ عَرَفَ رَبَّہ'.
حقیقتِ انسانی کی شناخت سے ذاتِ مطلق تک رسائی ہوتی ہے۔ ذاتِ مطلق کی جانب سیمرغ سے کنایہ کیا جاتا ہے کیونکہ قلبِ مومن جو کہ کوہِ قافِ حقیقتِ انسانی ہے، عرش ہے، سیمرغ ذاتِ مطلق کا۔

قامت: سزاواریِ پرستش۔ ظہورِ ذات و اسماء و صفات و افعال و آثار۔ عالمِ ارواح سے عالمِ اجسام تک قامت ہے۔

قبض و بسط: وارداتِ قلبی کے بند ہو جانے کو قبض اور اُن کے کھل جانے کو بسط کہتے ہیں۔

قبضِ محمود: وہ قبض ہے جس میں سالک کے دِل میں اس بندش سے ملال پیدا ہو۔ یہ محمودہ اس لیے ہے کہ اس ملال کا پیدا ہونا بھی ایک کیفیت ہے جو مُفید ثابت ہوتی ہے۔

قبضِ مذموم: وہ قبض ہے جس سے کسی قسم کا ملال نہ پیدا ہو اور دل میں کچھ لاپروائی سی پائی جائے۔ اس نوعیت کا قبض مُضر ہے۔

اسی طرح بسط بھی دو طرح کا ہوتا ہے۔ مُفید اور مُضر۔

بسطِ مذموم وہ ہے جس میں درمیانی منزل کی دلچسپی سالک کی دلبستگی کا باعث ہو اور اسے آگے نہ بڑھنے دے۔

بسطِ محمود وہ بسط ہے جبکہ یہ دلچسپیاں ترقیِ مزید کی اُمنگیں دل میں پیدا کریں۔

سالک کو ابتداء میں خوف و رجاء سے سابقہ پڑتا ہے۔ جب ترقی کرتا ہے تو قبض و بسط کی حالتیں اُس پر طاری ہوتی رہتی ہیں۔ جب اور زیادہ ترقی کرتا ہے تو اُن سے بھی اعلیٰ تر حالتوں سے اسے سابقہ پڑتا ہے جنھیں ہیبت و اُنس کہتے ہیں۔

خوف و رجاء کا تعلق مستقبل سے ہے۔ امرِ مکروہِ مستقبل سے خوف، اور امرِ محبوبِ مُستقبل سے رجاء کا پیدا ہونا امورِ ابتدائی ہیں۔

قبض و بسط کا تعلق امورِ حاضرہ سے ہوتا ہے۔ وارداتِ غیبی قلب پر وارد ہوں تو بسط اور ورود بند ہو جائے تو قبض پیدا ہو جاتا ہے۔

وارداتِ قلبی سے تجاوز کر کے جب سالک دولتِ مشاہدہ سے سرفراز ہوتا ہے تو ہیبت و اُنس کے درمیان چوگان بنایا جاتا ہے۔ مشاہدۂ جلال کا نتیجہ ہیبت اور مشاہدۂ جمال کا نتیجہ اُنس ہوتا ہے۔ یا بعض کے نزدیک غیبت میں ہیبت اور صحو میں اُنس پیدا ہوتا ہے لیکن صُوفیائے محققین نے ہیبت و اُنس سے بھی پناہ مانگی ہے۔ وہ جمال و جلال کی تفریق سے بھی بلندتر پرواز کرنے اور آشیانۂ ذات سے متمکن ہونے کے آرزومند رہتے ہیں۔ اہلِ تمکین کے احوال تغیُّر سے بالاتر ہیں۔ وہ عین وجود میں محو ہوتے ہیں۔ اُن کے لیے نہ ہیبت ہے نہ اُنس نہ علم نہ حس۔ ان کی ترقی بھی وجود ہی کے ذریعہ سے ہوتی ہے۔

قبلہ: ہر مطلوب و مقصود جو انسان کی توجہ کو اپنی جانب کھینچے ہر مطلوب و مقصودِ مجازی جس کی جانب دل متوجہ ہو مگر اس خیال سے کہ وہ پرتوِ حقیقت ہے۔ بشرطیکہ دل کی اس توجہ میں غایت انتہائی حقیقت ہو نہ کہ مجاز۔

قد: برزخِ وجوب و امکان، استیلاء و استوائے امکان۔

قدمین: ضدین کا ایک ذات میں جمع ہونا۔ مثلاً حدوث و قدم، حقیت و خلقیت، وجود و عدم۔ تشبیہ و تنزیہ، متناہی ولامتناہی ہونا وغیرہم کا ایک ذات میں جمع ہونا۔

قدسیاں: ارواحِ پاک، ارواحِ طیبات، فرشتگان و صلحا و اولیاءاللہ و رُوحانیان۔

قرب و بُعد: قُرب: صفاتِ الٰہی سے متصف ہونا، سیرِ قطرہ بجانبِ دریا، رفعِ تعینات، حجابِ خودی کا اُٹھنا۔

اَے وائے بدنصیبی کہ ملتا نہیں نصیب سایہ کی طرح گرچہ جہاں تم وہیں ہوں میں

بُعد: تقید بقیودِ صفاتِ بشری، لذاتِ نفسانی میں گرفتار رہ کر مبداءِ حقیقی سے دُوری اور حقیقتِ حال سے بےخبری میں رہنا، انسان اپنے سے جتنا قریب ہے حق سے اتنا ہی دُور ہے۔ یہ قرب و بُعد مکانی نہیں بلکہ صفاتی و حالی ہے۔

اتصال بے تکیف بے قیاس

ہست ربّ الناس را با جانِ ناس (مولانا رومؒ)

قرب دو قسم کا ہوتا ہے۔ ایجادی اور شہودی۔

(۱) قربِ ایجادی ادراکِ بسیط ہے جو ذواتِ اعیانِ علمیہ کو قبل وجودِ خارجی بحکم اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوْا بَلٰی[1] حاصل ہوا جو عباراتِ اضطراری و حکمتِ ایجادِ عالم و رحمتِ رحمانی کا مقتضی ہے۔ یہ ادراک غیر ادراکِ ادراک ہے جو ذات سے منفک نہیں اور محتاجِ فکر نہیں۔ یہ قرب سببِ حکمتِ تکوین ہے۔

(۲) قربِ شہودی، وہ قرب ہے جو تفکر سے حاصل ہوتا ہے اور مستلزم ہے عباراتِ اختیاری، اور سلوک اور رحمتِ خاص یعنی رحیمی کا۔ اس قرب کا حصول نورِ ہدایتِ الٰہی کے بغیر میسر نہیں ہوتا اس نور کے پرتو سے سالک کی ہستیِ مجازی دُور ہو کر اسے تقربِ شہودی حاصل ہوتا ہے۔

قلاش: اہلِ ترک و تجرید جو مقامِ لذتِ نفسانی سے گزر چکا ہو اور آلائشِ دُنیا سے منقطع ہو گیا ہو، جو تجلیات سے سیر نہ ہوتا ہو۔

---

[1] الاعراف ۷: ۱۷۲

قلب: قلب کے معنی لغت میں دل اور خرد اور لشکر کے خالص اور درمیانی حصہ کے ہیں۔ منازلِ قمر میں سے ایک منزل کا نام بھی قلب ہے۔ مگر صوفیائے کرام کی اصطلاح میں قلب ایک جوہرِ نورانی ہے جو مادّہ سے مجرد اور رُوح و نفسِ انسانی کے مابین ایک درمیانی چیز ہے۔ اِنسانیت کا دارومدار اسی قلب پر ہے۔ حکماء اسے نفسِ ناطقہ بھی کہتے ہیں۔ رُوح اس کا باطن ہے اور نفسِ حیوانی اس کا ظاہر ہے اور اس کے لیے بمنزلہ مرکب کے ہے۔ نفسِ حیوانی متوسط ہے درمیان قلب و جسد کے چنانچہ حق تعالیٰ نے آیت نور یعنی اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ط [1] (الــخ) میں جسم کو مشکوٰۃ کے ساتھ۔ قلب کو زجاجہ کے ساتھ۔ رُوح کو مصباح کے ساتھ۔ اور نفس کو شجرۃ کے ساتھ تشبیہ دی ہے۔

بندہ کا قلب اللہ کا عرش ہے۔ جس میں حق تعالیٰ بالذات ظاہر ہوتا ہے۔ رحمٰن اُس پر مستوی ہے۔ وہ اسرارِ الٰہیہ کا مرکز اور تمام اعیان و مخلوقات کے دوائر کا احاطہ کرنے والا ہے۔ ہر چیز کا قلب اس کا خلاصہ ہوا کرتا ہے۔ قلبِ اِنسانی بھی اللہ تعالیٰ کا ایک نور ہے جس کی ایک چمک تمام مخلوقات و موجودات کا خلاصہ ہے۔ اُس کی ایک خاصیت یہ ہے کہ لوٹ پوٹ کو جلد قبول کرتا ہے۔ کیونکہ وہ ایک نقطہ ہے جس پر تمام اسماء و صفات کا دَور گردش کرتا رہتا ہے۔ جب کسی اسم یا صفت کی طرف متوجہ ہوتا ہے تو اُس کے حکم سے منطبع ہو جاتا ہے۔ مختلف اسماء کا انطباع یکے بعد دیگرے ہوتا رہتا ہے۔ جُملہ اسماء و صفات قلب کے لیے مثل قوالب کے ہیں۔

اس کا نام قلب ہونے کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ وہ اپنے محلِ اصلی کی طرف منقلب ہوتا ہے۔ دُنیا سے آخرت کی طرف پھرتا ہے۔ مشہد اس کا خلقی سے حقی ہو جاتا ہے۔

ایک وجہ اس نام کی یہ ہے کہ قلب اپنی اُس فطرت کے مطابق جس پر کہ اللہ تعالیٰ نے اُسے پیدا کیا ہے رہتا ہے تو اُس کے لیے تمام امور اسی کی مرضی کے مطابق منقلب ہو جاتے ہیں اور وجود میں وہ جیسا چاہتا ہے تصرُّف کرتا ہے۔ جس فطرت پر اللہ نے اسے پیدا کیا ہے وہ اسماء و صفات ہیں۔

قلب کے ایک معنی یہ ہیں کہ وہ وجود کے حقائق کا آئینہ ہے، کیونکہ عالم کے تغیرات

[1] النور ۲۴: ۳۵

قلب میں منعکس اور منطبع ہوتے رہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک عالم قلب کا آئینہ ہے کیونکہ قلب اصل اور عالم اُس کی فرع ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

مَا وَسِعَنِیْ اَرْضِیْ وَلَاسَمَآئِیْ وَ وَسِعَنِیْ قَلْبُ عَبْدِیَ الْمُؤْمِنِ ۔

قلب میں اللہ تعالیٰ نے قوتِ ذاتیہ الٰہیہ سے وسعت فرمائی ہے۔ یہ وسعت تین اقسام پر ہے:

(۱) وسعتِ علمی : یہ معرفتِ الٰہی ہے۔ قلب کے سوائے کوئی چیز ایسی نہیں جو اللہ تعالیٰ کو مِنْ کُلِّ الْوُجُوْہِ پہچانے۔

(۲) وسعتِ مشاہدہ : یہ ایک کشف ہے جس کے ذریعہ سے قلب جمالِ الٰہی ہی کی خوبیوں سے مطلع ہوتا ہے۔ مخلوقات میں سوائے قلب کے کوئی چیز ایسی نہیں جو اسماء وصفات کے ذائقوں سے آشنا ہو سکے۔

(۳) وسعتِ خلافت : یعنی مُلکِ خُدا میں اللہ تعالیٰ کے خلیفہ ہونے کی حیثیت سے تصرُّفات میں وسعت۔ یہ محققین کی وسعت ہے۔ یہ اُس وقت حاصل ہوتی ہے جب ذات میں ذات اور صفات میں صفات اور ہویت میں ہویت اور انیت میں انیت اس درجہ ڈوب جائے کہ غیریت کا حکم قطعاً مفقود ہو جائے۔

اسرافیل علیہ السلام نورِ قلبی محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم سے پیدا ہوئے۔ چنانچہ وہ سب فرشتوں میں اقویٰ واقرب ہیں اور عالم کو زندگی و موت کے درمیان لوٹ پوٹ کر دینے والے ہیں۔

دل عرش سے بزرگتر ہے ۔ اسمِ رحمٰن میں ایک جامعیت ہے اور یہ اسم افاضۂ وجود کا سرچشمہ ہے۔ عالمِ شہادت میں اُس کا مظہر عرش ہے۔ گویا رحمٰن کا مستویٰ آفاق میں عرش اور انفس میں قلب ہے۔ لیکن ظہوراتِ رحمانی بہ نسبت عرش کے دل میں زیادہ ہوتے ہیں۔ کیونکہ دل برزخ ہے درمیان غیب وشہادت کے اور مشتمل ہے دونوں کے احکام پر۔ بخلاف عرش کے جس پر صرف احکامِ شہادت جاری ہیں۔ قلب کو عرش سے وہ نسبت ہے جو مرکز کو محیط سے ہوتی

ہے۔ حرکتِ عرش دَور پر ہوتی ہے اور حرکتِ قلب مرکز پر۔ عرش شب و روز صاحبِ دل کا طواف کرتا ہے۔ حرکتِ افلاک سے مقصودِ حقیقی اربابِ قلوب اور اصحابِ مکاشفات و مشاہدات ہیں۔

در حقیقت داں کہ دل شد جامِ جم — مے نماید اندر او ہر بیش و کم

دل بود مرآتِ ذاتِ ذوالجلال — در دلِ صافی نماید حق جمال

حق نہ گنجد در زمین و آسمان — در دلِ مومن بگنجد این و آن

مظہرِ شانِ الٰہی دل بود — مظہرِ شانش کما ہی دل بود

قلب کی بیماریاں تین ہیں جن سے بچنے کی ضرورت ہے:

(۱) حدیثِ نفس: یعنی اپنے قصد و اختیار سے دل سے باتیں کرتے رہنا۔

(۲) خطرہ: یعنی بلاقصد دل میں باتوں کا گزرنا۔

(۳) نظر بہ غیر: جو اشیاءِ متکثرہ کے علم سے پیدا ہوتے ہیں۔

قلم: تعینِ اوّل۔

عقلِ اوّل اور قلمِ اعلیٰ حقیقتاً ایک ہی نور کے دو نام ہیں۔ جب عبد کی جانب اُس نور کی نسبت کی جاتی ہے تو اُسے عقلِ اوّل اور جب حق سبحانہٗ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت کی جاتی ہے تو قلمِ اعلیٰ کہتے ہیں۔ پھر عقلِ اوّل سے، جو کہ دراصل نورِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے، ازل میں جبرئیل علیہ السلام پیدا کیے گئے اور ان کا نام رُوح الامین رکھا گیا کیونکہ وہ ایک ایسی رُوح ہیں جن کے پاس اللہ تعالیٰ کے علم کا خزانہ بطور امانت کے سپرد کیا گیا۔ اس نور کی اِنسانِ کامل کی جانب اضافت دی جائے تو وہ رُوحِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نام سے ملقب ہوتا ہے۔ قلمِ اعلیٰ اور عقلِ اوّل اور رُوحِ محمدی یعنی ان تینوں کی تعبیر لفظ جوہرِ فرد سے ہوتی ہے۔ مظاہرِ خلقیہ میں متمیز ہونے کے طور پر جو ابتدائی تعیّنات حق ہیں اُنہیں قلمِ اعلیٰ کہتے ہیں۔

علمِ الٰہی میں خلق کے لیے ایک ابہامی تعیُّن پہلے سے موجود ہے۔ اس تعیُّن ابہامی کا ایک مجمل اور حکمی وجود پہلے عرش میں ظاہر ہوتا ہے۔ پھر اس کا ظہورِ تفصیلی کرسی میں ہوتا ہے پھر

متمیّز ہونے کے طور پر اس کا ظہور قلمِ اعلیٰ میں ہوتا ہے۔ برعکس مجالیِ سابقہ کے جہاں اُس کا ظہور غائب ہونے کے طور پر ہوتا ہے۔ قلمِ اعلیٰ میں آ کر یہ علم وجودِ حق سبحانہٗ تعالیٰ سے متمیّز ہوتا ہے۔ پھر قلمِ اعلیٰ اپنے اندر کے نمونوں کو لوحِ محفوظ میں اُتارتا ہے۔ جس طرح کہ عقل جس چیز کو چاہتی ہے نفس میں منقوش کر دیتی ہے۔ چنانچہ عقل کے رہنے کی جگہ قلم، اور نفس کے رہنے کی جگہ رُوح ہے۔ نفس میں جو نقوشِ فکریہ قوانینِ عقلی کی قیود کے ساتھ پائے جاتے ہیں وہ بمنزلۂ صورِ وجودیہ کے ہیں جو لوحِ محفوظ میں لکھے ہوئے ہیں۔

قلم کے ذریعہ سے علمِ مجمل تفصیل سے آتا ہے۔ اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ حروف مجمل صُورت میں دوات میں مبہم ہوتے ہیں اور آپس میں ایک دُوسرے سے ان کی تمیز وہاں غیر ممکن ہوتی ہے۔ قلم کے ذریعہ سے جب وہ وہاں سے منتقل ہو کر لوحِ تفصیل پر آتے ہیں تو اُن کا علم نہایت تفصیل سے حاصل ہونا ممکن ہو جاتا ہے۔ یا جیسے کہ نطفہ جو مادّۂ اِنسانی ہے جب تک کہ پشتِ پدر میں رہتا ہے صُورتِ اِنسانی کو اپنے میں مجمل و مبہم رکھتا ہے مگر جب قلمِ اِنسانی کے ذریعہ سے لوحِ رحمِ مادر میں منتقل ہوتا ہے تو صُورتِ تفصیلی اختیار کرتا ہے۔ رُوحِ اعظم نے قلمِ وجۂ خاص سے رُوح پر فتوحِ حضرت سَرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کے نامِ مبارک کے سرو کمرِ مُبارک پر میمِ تعیّن کو لکھ دیا اور علمِ مجمل کو علمِ مفصل بنا دیا ۔

محمدؐ کش قلم چوں نامور ساخت — ز میمش حلقۂ طوقِ کمر ساخت

(جامیؒ)

قناعت: مالوفاتِ طبائع کے معدوم ہونے کی صُورت میں سکونِ قلب کا ہونا، نہ کہ قلتِ عبادت پر قانع ہو جانا۔

قوامع: ہر وہ چیز جو انسان کو مقتضیاتِ طبع و نفس و ہوا سے منقطع کر دے، امدادِ اسمائیہ و تائید الٰہیہ جو سالک کو سیر الی اللہ میں مدد دیں۔

قوت: جمالِ الٰہی سے عاشق کا غذا پانا۔

قیام باللہ: استقامت جو جُملہ منازل عبور کرنے اور بقاء بعد الفناء کے حصول کے بعد نصیب

ہوتی ہے۔

قیام للّٰہ: سیر آلی اللہ میں خوابِ غفلت سے بیدار رہنا اور توجہات کو اِدھر اُدھر زائل ہونے سے روکنا۔

قیامتِ کبریٰ: جب اسماء و صفات کی دولت و حکومت کا ظہور عالمِ شہادت سے اُٹھ جائے گا۔ حجابات درہم برہم ہو جائیں گے۔ تعیُّنات کا سلسلہ منہدم ہو جائے گا۔ کُلُّ شَیْءٍ یَرْجِعُ اِلٰی اَصْلِہٖ پر عمل درآمد شروع ہوگا اور حق تعالیٰ وحدتِ حقیقی سے جلوہ افروز ہوگا۔ تو وہ قیامتِ کبریٰ ہوگی۔ اس دن ہر شے اپنی اصلی صورت پر ظاہر ہوگی اور حق کو باطل سے امتیاز ہو جائے گا۔

وَنُفِخَ فِی الصُّوْرِ فَصَعِقَ مَنْ فِی السَّمٰوٰتِ وَمَنْ فِی الْاَرْضِ اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰہُ ...... (الزمر ۳۹:۶۸)

"اور پھونکا جاوے گا بیچ صُور کے پس بے ہوش ہو جائیں گے جو کہ بیچ آسمانوں کے اور زمینوں کے ہیں مگر جس کو چاہے اللہ۔"

اِلَّا مَنْ شَآءَ اللّٰہُ سے یہاں صاعقۂ قیامت سے وہ لوگ مستثنٰی فرمائے گئے ہیں جن کے لیے قیامتِ کبریٰ پہلے ہی ہو چکی ہوگی اور جو اپنی اصل سے پہلے ہی جا ملے ہوں گے۔

ہر چیز پر موت کا واقع ہونا یہاں تک کہ ملک الموت کا بھی ذائقۂ موت چکھنا تعیُّنات کا اُٹھ جانا ہے۔

لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ ط لِلّٰہِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ O...... (المؤمن ۴۰:۱۶)

"واسطے کس کے ہے بادشاہی اُس دن۔ واسطے اللہ اکیلے غالب کے۔"

میں مرتبۂ احدیت کی حکومت کے قائم ہونے کا اشارہ ہے۔

کاف ونون: صورتِ ارادیہ کلیہ جو لفظ کن کے کاف اور نون کے درمیان محصور ہے۔

کباب: تجلیاتِ صوری میں پرورشِ دل۔

کبر: عاشق پر تسلطِ صفاتِ قہری۔ عالمِ لاہوت۔

کبودی: تخلیطِ محبت۔

کرسی: جملہ صفاتِ فعلیہ کی تجلی، مظہرِ اقتداراتِ الٰہیہ۔ اوامر ونواہی کے جاری ہونے کا محل، رقائقِ حقیہ کی پہلی توجہ حقائقِ خلقیہ کے ظاہر کرنے کی جانب۔

قدمین کرسی کے قریب ہیں کیونکہ عدم وایجاد، ہلاکت وسلامتی، پستی وسلامتی، پستی و بلندی، عزت وذلت، نفع ونقصان، جمع وتفریق وغیرہ صفاتِ متضاد کے آثار بالتفصیل یہاں ظاہر ہوتے ہیں۔ اس مقام سے وجود میں امرِ الٰہی ظاہر ہوتا ہے۔

قلم تقدیر کا محل ہے۔ لوحِ محفوظ تقدیر کے جمع کرنے اور لکھنے کا محل ہے۔ کرسی اُس تقدیر کو جدا اور متفرق کر دینے کا محل ہے۔ وَسِعَ کُرْسِیُّہُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ۔[1] اس وسعت کی دو اقسام ہیں۔ ایک وسعتِ حکمی دُوسری وسعتِ وجودی۔ گویا وجودِ مقید کا نام کرسی ہے۔

کرشمہ: التفات، تجلی جمال، پرتوِ انوارِ معرفت۔

---

[1] البقرۃ ۲:۲۵۵

کشاکش: جبکہ سالک مقامِ نورِ ذات تک پہنچ جاتا ہے جو کہ بے جہت و بے کیف ہے تو وہ کشاکش سے گزر جاتا ہے۔ تو گویا نورِ ذات تک پہنچنے سے قبل کی کیفیات کا نام کشاکش ہے۔

کشف: لغت میں کشف پردہ اُٹھانے کو کہتے ہیں۔ اصطلاحِ صُوفیہ میں امورِ غیبی اور معانیِ حقیقی پر سے حجابات کا اُٹھنا اور حقیقت ورائے حجاب پر وجوداً اور شہوداً اطلاع پانا کشف ہے۔ اس کی دو اقسام ہیں۔ کشفِ صوری اور کشفِ معنوی۔

(۱) کشفِ صوری کا ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ خواب میں جو معاملات بندہ کے ساتھ پیش آویں وہ بیداری میں بھی اس کے ساتھ پیش آنے لگیں۔ کشفِ صوری میں بالعموم حواسِ خمسہ عالمِ مثال میں صورتوں کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ ادراک کبھی بطور مشاہدہ کے ہوتا ہے جیسے اہلِ کشف انوار روحانی اور ارواح کی صورتوں کو متجسّد دیکھتے ہیں۔ کبھی بطور سماع کے ہوتا ہے۔ جیسے رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم اُس وحی کو جو آپ پر نازل ہوتی تھی مسلسل کلام کی صُورت میں سنتے تھے اور گھنٹے کی سی آواز اور مکھیوں کی سی بھن بھناہٹ میں اُسے پاتے تھے۔ کبھی وہ کشف نفحاتِ الٰہی اور شمائمِ ربانی کو سُونگھنے کے طور پر ہوتا ہے۔ جیسے کہ حدیث میں آیا ہے کہ تمہارے دہر کے دنوں میں اللہ تعالیٰ کے بہت نفحات اور خوشبوئیں ہیں۔ ہوشیار رہو اور اُن کو لو اور دریافت کرو، یا جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ میں نفسِ رحمان کو یمن کی جانب پاتا ہوں۔ کبھی وہ کشف بطور ملامست کے ہوتا ہے اور ملامست سے دو انوار یا دو اجسام کا آپس میں ملنا مراد ہے جیسے کہ عبدالرحمٰن بن عوف رضی اللہ عنہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ میں نے حق سبحانہٗ تعالیٰ کو بہت ہی اچھی اور خوبصورت شکل میں دیکھا اور اللہ نے مجھ سے فرمایا کہ محمد ملاءِ اعلیٰ کس چیز میں جھگڑتے ہیں۔ میں نے دو بار کہا کہ رَبِّ اَنْتَ اَعْلَمُ یعنی اے میرے مالک تو ہی خوب جانتا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے اپنی ہتھیلی کو میرے دونوں مونڈھوں کے درمیان رکھ دیا اور میرے سینہ میں اُس ہاتھ کی خنکی ظاہر ہوئی پھر میں نے آسمان و زمین کی سب چیزوں کو جان لیا۔ پھر آپ نے اس آیت کو پڑھا۔

وَكَذٰلِكَ نُرِيْٓ اِبْرٰهِيْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِيَكُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِيْنَ. O...... (الانعام ۶: ۷۵)

''اور اسی طرح دکھاتے ہیں ہم ابراہیم کو بادشاہی آسمانوں کی اور زمینوں کی اور تاکہ ہووے وہ یقین لانے والوں میں سے۔''

کبھی وہ کشف بطریق ذائقہ کے ہوتا ہے جیسے کوئی شخص مختلف اقسام کے کھانوں کو دیکھتا ہے یا دیکھتا بھی ہے اور کھاتا بھی ہے تو اُسے معانیِ غیبیہ پر اطلاع ہوتی ہے۔ جیسے کے رسُولِ خُدا صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے فرمایا کہ

''میں نے اپنے کو دودھ پیتے دیکھا یہاں تک کہ سیری میرے ناخنوں سے ظاہر ہوئی۔ پھر میں نے اپنا اُلش عمر کو دیا پھر میں نے اس کی تعبیر علم سے کی۔''

کبھی اقسامِ متذکرہ بالا میں سے چند اقسام کی صورتیں آپس میں مجتمع ہوکر ایک ہی وقت میں پیش آتی ہیں۔ یہ جُملہ اقسام تجلیاتِ اسماء سے ہیں۔ کیونکہ شہود حق تعالیٰ کے اسمِ بصیر کی تجلی ہے۔ سماع اسمِ سمیع کی تجلی ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔ اور یہ جُملہ تجلیات اسمِ علیم کے آستانہ سے ہیں۔ یعنی اسمِ علیم کا فیضان جو بصر وبصیرت کے ذریعہ پہنچتا ہے وہ شہود ہے اور جو سمع کے ذریعہ سے پہنچتا ہے وہ سماع ہے وعلیٰ ہذا القیاس۔

کشفِ کونی یعنی کشفِ صُوری کی وہ انواع جن سے مغیباتِ دُنیوی پر اطلاع یابی ہوتی ہے خلافِ شرع لوگوں کے لیے استدراج بن جاتی ہے۔ مجاہدات وریاضات کے سبب سے جوگیوں اور راہبوں وغیرہ کو اس نوع کا کشف ہونے لگتا ہے۔ اہلِ سلوک ایسی باتوں کی طرف التفات نہیں کرتے کیونکہ اُن کی ہمت عالی ہوتی ہے اور امورِ دُنیوی پر نہیں ٹھہرتی۔ وہ حقیر اور بیکار چیزوں کی دریافت پر تضیعِ اوقات نہیں کرتے بلکہ اُن قوتوں سے آخرت کا کام لیتے ہیں اور آخرت ہی کے متعلق امور دریافت کرنے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔ بعض حضرات تو ایسے اولوالعزم اور عالی ہمت ہوتے ہیں اور اتنا بلند نصب العین رکھتے ہیں کہ امورِ اخروی کی جانب بھی التفات نہیں کرتے بلکہ اُن کا تنہا مقصد فنا فی اللہ اور بقاء باللہ ہوتا ہے۔ یہ حضرات

عارف اور محقق اور موحد ہوتے ہیں۔ یہ اللہ کی ہستی کے ساتھ قائم رہتے ہیں اور جملہ عوالم میں ہر مظہر کو اللہ ہی کا مظہر جانتے ہیں۔

ہرچہ آید در نظر غیرِ تو نیست
یا توئی یا بوے تو یا خوے تو (خسروؒ)

دوئی اور غیریت اُن سے اُٹھ جاتی ہیں۔ کسی چیز کو یہ حق تعالیٰ کا غیر نہیں سمجھتے۔ ہر چیز میں یہ تجلّیِ الٰہی پاتے ہیں اور ہر چیز کو اُس کی منزلت پر رکھتے ہیں۔ ایسے لوگوں کے حق میں اس قسم کا کشف استدراج نہیں ہوتا۔ استدراج صرف اُن کے لیے ہوتا ہے جو حق تعالیٰ سے دُور ہیں اور امرِ خسیس پر قناعت کیے بیٹھے ہیں اور دُنیا میں جاہ و منصب کے حصول کا ان باتوں کو ذریعہ بنانا چاہتے ہیں۔

مکاشفات کے بھی مدارج ہیں۔ بعض مکاشفات صُوری ہوتے ہیں۔ بعض معنوی۔ اور بعض صُوری اور معنوی دونوں کے جامع۔ بعض اہلِ کشف کے لیے چند حجابات اُٹھتے ہیں اور بعض کے لیے جُملہ حجابات اُٹھ جاتے ہیں۔

حضراتِ علیہ الٰہیہ میں اعیانِ ثابتہ کا دیکھنے والا درجہ میں سب سے اعلیٰ ہے۔ اس کے بعد اُس کا درجہ ہے جو عقلِ اوّل یا دُوسری عقلوں میں اعیانِ ثابتہ کو دیکھے۔ اس کے بعد وہ جو لوحِ محفوظ اور باقی نفوس میں اُن کا مشاہدہ کرے۔ پھر وہ ہے جو کتابِ محو و اثبات میں مشاہدہ کرے۔ پھر وہ ہے جو ارواحِ اعلیٰ اور عرش و کرسی اور سموات و عناصر و مرکبات وغیرہ یا اس نوع کی دیگر کُتبِ الٰہیہ میں نظر رکھتا ہو۔

مکاشفۂ سماعی کا اعلیٰ مرتبہ یہ ہے کہ اہلِ کشف حق تعالیٰ سے بغیر واسطہ کے کلام سنے جیسا کہ رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم نے معراج اور اُن اوقات میں سنا جن کی بابت اس حدیث میں اشارہ ہے:

لِیْ مَعَ اللہِ وَقْتٌ لَایَسَعُنِی فِیْہِ مَلَکٌ مُقَرَّبٌ وَّلَانَبِیٌّ مُّرْسَلٌ۔

"مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسا وقت ہوتا ہے جس میں ملکِ مقرب اور نبی

مرسل نہیں سماتے۔"

اور جیسا کہ موسیٰ علیہ السلام نے کلام کو حق تعالیٰ سے بے واسطہ سُنا۔ اس کے بعد وہ مرتبہ ہے جس میں حق تعالیٰ کا کلام جبرئیل علیہ السلام کے واسطہ سے سُنا جائے جیسا کہ ہمارے رسُول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلّم نے کلامِ ربانی قرآنی کو جبرئیل کے واسطہ سے سُنا۔ اس کے بعد عقلِ اوّل یا دیگر عقول کے واسطہ سے کلامِ حق تعالیٰ کا سننا ہے۔ پھر نفسِ کلی اور ملائکہ سماوی و ارضی و غیرہم کے ذریعہ علی الترتیب کلام کا سننا۔ اسی پر بقیہ مراتب کا بھی قیاس کیا جا سکتا ہے۔

اس قسم کے مکاشفات کا منبع و مخزن قلبِ اِنسانی اور اُس قلب کے حواس ہیں۔ قلب بھی سمع و بصر و دیگر حواس سے آراستہ ہے۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے:

فَاِنَّهَا لَا تَعْمَى الْاَبْصَارُ وَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِيْ فِي الصُّدُوْرِ ۝

(الحج ۲۲: ۴۶)

"پس تحقیق وہ (یعنی اُن کی بابت یہ ہے کہ) نہیں اندھی ہو جاتی ہیں آنکھیں اُن کی ولیکن اندھے ہو جاتے ہیں۔ دل وہ جو بیچ سینوں کے ہیں۔"

اور فرماتا ہے:

خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ وَعَلٰى سَمْعِهِمْ ؕ وَعَلٰٓى اَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ ۔

(البقرہ ۲: ۷)

"مہر کر دی اللہ نے اُوپر دلوں ان کے اور اُوپر کانوں ان کے اور اوپر آنکھوں اُن کی کے پردہ ہے۔"

وہ حواسِ رُوحانی جو قلب میں ہیں، حواسِ ظاہری جسمانی کی اصل ہیں۔ جب حجابات اُٹھ جاتے ہیں تو فرع اصل کے ساتھ مل کر ایک ہو جاتی ہے۔ پھر اِن حواس سے اُن حواس اور اُن حواس سے اِن حواس کا کام لیا جا سکتا ہے اور رُوح اُن جُملہ حواس سے کام لیتی ہے کیونکہ یہ جُملہ حواس روح میں اس طرح متحد ہو جاتے ہیں جس طرح کہ جُملہ حقائق عقلِ اوّل میں متحد ہیں۔

ابتدائے سلوک میں یہ مکاشفات سب سے پہلے خیالِ مقیّد میں واقع ہوتے ہیں۔ پھر آہستہ آہستہ یعنی جیسے جیسے کہ ملکہ حاصل ہوتا جاتا ہے وہ مکاشفات عالمِ مثالی مطلق میں منتقل ہوتے ہیں۔ پھر سالک عناصر کے خصائص پر واقف ہوتا ہے۔ پھر سمٰوات پر اطلاع پاتا ہے۔ پھر عروج کرتا ہوا لوحِ محفوظ اور عقلِ اوّل تک پہنچتا ہے۔ پھر وہ علمِ الٰہی میں منتقل ہوتا ہے۔ یہاں آ کر سالک اعیانِ ثابتہ پر اُس قدر واقف ہوتا ہے جس قدر کہ حق سبحانہ تعالیٰ اسے واقف کرنا چاہتا ہے۔ وَلَا یُحِیۡطُوۡنَ بِشَیۡءٍ مِّنۡ عِلۡمِهٖۤ اِلَّا بِمَا شَآءَ...... (البقرہ ۲:۲۵۵)
یہ بندے کے لیے شہود میں سب سے اعلیٰ مقام ہے۔ اُس کے اوپر فقط مرتبۂ ذات ہے۔ جب تجلّیِ ذات سے بندہ نوازا لیا جاتا ہے تو وہ ہر چیز سے مستغنی ہو جاتا ہے۔

(۲) کشفِ معنوی حقائق کی صُورتوں سے مجرّد ہوتا ہے۔ یہ کشف اسمِ علیم اور اسمِ حکیم کی تجلّیات سے حاصل ہوتا ہے۔ اس میں معانیِ غیبیہ اور حقائقِ مغیبیہ اچانک ظہور کرتے ہیں۔ اس کے بعد بھی چند مراتب ہیں۔ پہلا مرتبہ یہ ہے کہ قوتِ فکریہ میں معانی بغیر ترکیب و ترتیبِ مقدمات اور بغیر اس کے کہ قیاسات سے کام لیا جائے، خود بخود ظاہر ہوتے ہیں بلکہ ذہن مطالب سے مبادی کی جانب منتقل ہوتا ہے۔ پھر یہ معانی قوتِ عاقلہ میں ظہور کرتے ہیں اور قوتِ عاقلہ مقدمات و قیاسات کو استعمال کرتی ہے۔ رُوح میں ایک قوتِ خاص ہے جسے نورِ قدس کہتے ہیں۔ جسم سے اُسے کوئی تعلق نہیں۔ کشفِ معنی اسی نور کی چمک سے ہوتا ہے۔ قوتِ فکریہ کو چونکہ جسم سے تعلق ہے۔ نورِ قدس کے لیے یہ قوت حجاب بن جاتی ہے اور معانیِ غیبیہ کی بجلی کی چمک کو نہیں دیکھنے دیتی۔

فتوح کی دو قسمیں ہیں:
فتح فی النفس ۔ فتح فی الروح ۔
فتح فی النفس میں علم تام عقلاً و نقلاً حاصل ہوتا ہے۔
فتح فی الروح میں وجدان سے علم حاصل ہوتا ہے نہ کہ عقل و نقل سے۔
نورِ قدس کی چمک سے جس کشفِ معنوی کا ورود ہوتا ہے وہ جب قلب کے مرتبہ میں

ظاہر ہو تو اُسے الہام کہتے ہیں۔ اگر معانیِ غیبی ہیں تو الہام ہے اور ارواحِ مجردہ یا اعیانِ ثابتہ ہیں تو مشاہدۂ قلبی ہے۔ اگر یہ کشف روح کے مرتبہ میں ظاہر ہو تو شہودِ رُوحی ہے۔ یہ شہود مثل آفتاب کے ہے جو آسمان و زمین یعنی رُوح و جسم کو روشن کر دیتا ہے۔ نورِ قدس بذاتہٖ یعنی بغیر کسی واسطہ کے اپنی اصلی استعداد کے مطابق معانیِ غیبیہ کو اللہ العلیم سے اخذ کرتا ہے اور اپنے ماتحتوں یعنی قلب اور قوائے رُوحانی و جسمانی پر ان کا فیضان کرتا ہے۔ جس طرح کہ سالکوں کے مقامات و مراتب و استعدادات میں تفاوت ہوتا ہے۔ اسی طرح کشف کی نوعیت و مدارج و اجمال و تفصیل و وسعت و محدودیت و ابہام و اظہار وغیرہ میں بھی تفاوت ہوتا ہے۔

کشف کبھی غلط نہیں ہوا۔ یہ اور بات ہے کہ اُس کے سمجھنے میں کسی سے کبھی کوئی غلطی واقع ہو جائے۔

کشف سے مراد یہ ہوتی ہے کہ صاحبِ کشف کو بعض امورِ خاص پر اطلاع ہو جاوے۔ نہ یہ کہ کل امور اس پر ظاہر ہو جاویں۔ اسی بنا پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو حکم ہوا کہ کہہ دو:

مَآ اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِکُمْ ط ......(الاحقاف ۹:۴۶)

(میں نہیں جانتا کہ میرے اور تمہارے ساتھ کیا ہوگا۔)

یعنی حجاب کی تصریح کر دو تاکہ کوئی مغالطہ میں نہ رہے۔

کعبہ: مقامِ وصل۔

کُفر: ظلمتِ تفرقہ۔ کثرت کا وحدت میں پوشیدہ کر دینا۔ بحرِ احدیت جس میں کثرات و تعیّنات فنا ہو جاتے ہیں۔ ہر چیز حتیٰ کہ اپنی ذات تک کو ذاتِ الٰہی میں گم کر دینا۔ اسمائے جلالی کے تحت میں آجانا۔

لب دریا ہمہ کُفر ست و دریا جملہ دینداری   ولیکن گوہرِ دریا ورائے کفر و دیں باشد

کُفرِ حقیقی: سالک کا ذات کو عینِ صفات اور صفات کو عینِ ذات جاننا۔ ذاتِ حق کو ہر جگہ دیکھنا۔ بجز ذاتِ حق کے کسی چیز کو موجود نہ جاننا۔ وحدت میں یک رنگ ہو کر ماسوٰی سے پاک

ہو جانا۔

کُفرِ مجازی: ناشکریِ ذاتِ حق اور گمراہی۔

کافر: صاحبِ اعمال جو مرتبۂ اسماء و صفات و افعال سے بلند نہ ہوا ہو اور حق کو تعیُّنات و تکثُّرات میں پوشیدہ رکھتا ہو۔ کبھی اسے بھی کافر کہہ دیتے ہیں جو شہودِ ذاتِ بحت تک پہنچ گیا ہو یا جو حقیقت کا مجاز میں مشاہدہ کرتا ہو۔

کافر بچہ: عالمِ وحدت میں جس نے یک رنگی حاصل کرلی ہو۔ جو ماسوئی سے روگرداں ہو کر سوادِ ہستی میں جاگزیں ہوگیا ہو۔ اسے گبر بھی کہتے ہیں۔

کُل: نامِ حق تعالیٰ باعتبار اس کے کہ وہ مظہر ہے جُملہ مظاہر کا۔

کلامِ الٰہی: خُدا کا کلام فی الجملہ صفتِ واحدۂ نفسیہ ہے جس کی دو جہتیں ہیں:

جہت اوّل کی دو اقسام ہیں:

پہلی قسم یہ ہے کہ وہ کلام عزت کے مقام سے بحکمِ الوہیت عرشِ ربوبیت پر صادر ہوتا ہے۔ مگر مخلوقات کی رسائی سے وہ بالاتر ہے۔

دُوسری قسم یہ ہے کہ ربوبیت کے مقام سے زبانِ اِنسان میں یہ کلام درمیان خالق و مخلوق کے صدور پاتا ہے مثل اُن کتب کے جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام پر نازل ہوئیں اور مثل اُن مکالمات کے جو انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام سے ہوئے اور اولیاء اللہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے ہوئے اور ہوتے رہتے ہیں۔

دُوسری جہت کلامِ الٰہی کی یہ ہے کہ حق کا کلام بالذّات اعیانِ ممکنات ہیں اور ممکنات کبھی ختم نہیں ہوتے یا بالفاظ دیگر مخلوقات کلامِ الٰہی کے اظلال و آثار ہیں کیونکہ لفظ کُن بھی ایک کلمہ ہے۔ یا پھر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ خود کلماتِ الٰہی ہی ہیں جو قدرتِ الٰہی سے مخلوقات کے رنگ میں نمودار ہوتے ہیں۔

تو آنا نیکہ دریک طرفۃ العین ز کاف و نون پدید آورد کونین
چو قافِ قدرتش دم برقلم زد ہزاراں نقش برلوحِ عدم زد

ازاں دم گشت پیدا ہر دو عالم
وزاں دم شد ہویدا جانِ آدم

گویا تمام موجودات کلامِ الٰہی ہے ؎

ہمہ عالم صدائے نغمۂ اوست کہ شنید ایں چنیں صدائے دراز

کتابِ حق تعالیٰ مجموعہ ہے عالمِ غیب و شہادت کا۔ افرادِ موجودات کا ہر فرد کلماتِ حق میں سے ایک کلمہ ہے۔ کلام میں الفاظ بھی ہوتے ہیں اور معانی بھی۔ الفاظ کے اعتبار سے ہر کلمہ صورت ہوا کرتا ہے اس معنی کا جو متکلم کے علم میں ہوتا ہے۔ متکلم اُس معنی کے اظہار کی غرض سے ایک صورت پیش کرتا ہے یعنی ایک جُملہ ادا فرماتا ہے اور سامع اُس جُملہ کے سنتے ہی معنی تک پہنچ جاتا ہے۔ یہاں معانی، اعیانِ ثابتہ ہیں اور صُورِ الفاظ، اعیانِ ممکنات۔

اعیانِ ممکنات خارج از حدو حصر ہیں حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ

قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّيْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّيْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا ۝ ...... (الکہف ۱۸ : ۱۰۹)

"تو کہہ دے کہ اگر سمندر بھر کر سیاہی ہو جس سے میرے رب کے کلمات لکھے جاویں تو میرے رب کے کلمات ختم ہونے سے پہلے سمندر ختم ہو جائے اگرچہ ہم اس سمندر کی مانند ایک دوسرا سمندر بھی مدد کے لیے لے آویں۔"

صاحبِ دل عارف اور محقق اوراقِ ذرّاتِ موجودات میں اسرارِ تجلیاتِ حق کا مطالعہ کرتا ہے اور اس کے لیے ہر ورق معرفتِ کردگار کا ایک دفتر ہوتا ہے۔

کتابِ عالم میں جو کچھ ہے وہ سب کتابِ منزل میں بھی ہے۔ وہاں عرض، جوہر کے تابع ہے۔ یہاں اعراب، حروف کے تابع ہیں، وہاں موجودات جواہر و عروض سے حاصل ہوتی ہے۔ یہاں کلمات حروف و اعراب سے حاصل ہوتے ہیں۔ وہاں متعدد عالم ہیں۔ یہاں متعدد سورتیں ہیں۔ جس طرح سورۃ چند آیات کا مجموعہ ہے۔ اسی طرح عالم چند مراتب کا مجموعہ ہے۔ ہر مرتبہ جزو ہے اسمِ کلی کا۔

اُن اسماء میں سے ہر اسم کے تحت چند اسماء ہیں مختلف الاحکام۔ کتابِ عالم کی اوّل آیۃ عقلِ اوّل ہے جو بجائے بائے بسم اللہ قرآنی کے ہے۔ عقلِ کل مقابل ہے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ کے اور اجمالاً مشتمل ہے جمیع مراتبِ عالم پر۔ کتابِ عالم میں اُس کے بعد کی آیۃ نفسِ کل ہے کیونکہ عقلِ کل میں اجمالِ احدیت ہے اور نفسِ کل میں تفصیلِ واحدیت۔ اس جہت سے نفسِ کل مقابل ہے آیہ نور کے۔ کیونکہ جمیع اشیاء نے نور ہی سے ظہور پایا۔ اور تفصیل اختیار کی۔ اس کے بعد عالمِ جسمانی یعنی فلکِ اطلس ہے جو مقابل ہے آیۃ اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى (طٰهٰ ۲۰:۵) کے۔ پھر کرسی ہے جو آیۃ الکرسی کے مقابل ہے۔ پھر سبع سماوات مقابل ہیں سبع مثانی یعنی سورۃ فاتحہ کے۔ افلاک کے بعد عناصر کا مرتبہ ہے۔ یعنی آب و آتش و باد و خاک اور یہ مقابل ہیں اُن آیاتِ قرآنی کے جو اولی الابصار کے لیے نازل ہوئیں۔ پھر عناصر سے موالید پیدا ہوئے اور بالآخر انتہائی تنزّلات میں آ کر غرض و غایتِ ایجاد یعنی اِنسان پیدا ہوا جو کہ ایک ہیئت و حقیقتِ اجتماعی ہے اور تخلیق کائنات کا مقصد ہے اور باعتبار ظہور کے آخری چیز ہے۔ اسی طرح قرآن میں بھی آخری لفظ ناس ہے۔

❀

اِنسانِ کامل[1] تمام موجودات کا خلاصہ ہے۔ باعتبار اپنی عقل و روح کے اُمّ الکتاب ہے۔ باعتبار قلب کے لوحِ محفوظ ہے۔ باعتبار اپنے نفس کے محو و اثبات کی کتاب ہے۔ اِنسانِ کامل ہی صحفِ مکرمہ ہے اور یہی وہ کتابِ مطہر ہے جس سے کوئی چیز نہیں چھوٹی۔ اس کے اسرار و معانی کو سوائے ان لوگوں کے جو حجاباتِ ظلماتی سے پاک ہیں کوئی ہاتھ نہیں لگا سکتا۔

مرا بہ ہیچ کتابے مکن حوالہ دگر   کہ من حقیقتِ خود را کتاب می بینم

جو نسبت کہ عقلِ اوّل کو عالمِ کبیر اور اُس کے حقائق سے ہے، وہی نسبت رُوحِ اِنسانی کو بدنِ اِنسانی اور قوائے اِنسانی سے ہے۔ نفسِ کلی عالمِ کبیر کا قلب ہے۔ نفسِ ناطقہ عالمِ صغیر یعنی اِنسان کا قلب ہے۔ اسی اِنسان پر کتابِ عالم ختم ہوئی اور یہی اِنسان لفظ کُن کی غایت تھا۔

---

[1] اِنسانِ کامل پر تفصیلی مضمون ص ۴۸ پر ملاحظہ فرمائیں۔

اُم الکتاب : حضرتِ علمیہ۔کنۂ ذات کی ماہیت جس کو بعض اعتبارات سے ماہیاتِ حقائق بھی کہتے ہیں۔اس پر لفظِ اسم ونعت ووصف ووجود وعدم وحق وخلق نہیں بولا جاتا۔چونکہ عقلِ اوّل جُملہ اشیاء پر محیط ہے۔اس لیے بعض موقعوں پر اس کی جانب بھی اُم الکتاب سے اشارہ کیا جاتا ہے۔

کتاب: وجودِ مطلق جس میں عدم نہیں۔وجود اس میں اس طرح داخل ہے جس طرح حروف دوات میں، کہ داخل تو ہیں مگر کسی حرف کا اطلاق دوات میں کی روشنائی پر نہیں کیا جا سکتا۔

کتابِ مبین : نفسِ کلی جس میں اشیاء مفصلاً ظاہر ہیں۔

کتابِ محو و اثبات : حضرتِ نفس جو جسمِ کلی میں منطبع ہے کیونکہ اس کو حوادثات سے تعلق ہے اور محو و اثبات دونوں اس پر لاحق ہوتے رہتے ہیں۔

علم الکتاب: وجودِ مطلق کی معرفت۔

قرآن: ذاتِ محض بحیثیتِ احدیت جس میں جُملہ صفات بلا امتیاز مخفی ہیں۔قرآن کا دفعتاً واحدۃً آسمانِ دُنیا کی طرف نازل ہونا اشارہ ہے طرف اسماء وصفات کے ظہور کے ؎

بر مصحفِ روئے او نظر کن   خسرو غزل و کتاب تا کے

توریت: تجلیاتِ اسمائے صفاتیہ۔

انجیل: تجلیاتِ اسمائے ذات۔

زبور: تجلیاتِ صفاتِ افعالی۔

فرقان: صفاتِ الٰہی۔

سورۃ: صُوَرِ ذاتیہ یعنی کمال کی تجلیات۔ہر سورۃ کے تحت میں معنی ہیں جو اُسے دوسری سورتوں سے متمیز کرتے ہیں۔

آیات: اجتماعِ حقائق، اجتماعِ ظہورِ اشیاءِ متفرقہ، ہر اجتماع کے لیے اسمِ جمالی اور اسمِ جلالی ضروری ہے اور آیت ان دونوں کا مجموعہ ہے جس طرح کہ آیتِ قرآنی متفرق کلمات کا مجموعہ ہے۔

کلمات: مخلوقاتِ عینیہ کے حقائق، یعنی وہ چیزیں جو عالمِ شہادت میں متعیّن ہیں۔ مجرّدات، جس طرح کلمات معنی رکھتے ہیں، مجرّدات بھی معنی سے خالی نہیں۔

حروفِ عالیات: عالَمِ غیب۔ ہم حروفِ عالیات تھے کہ نہ پڑھے جاتے تھے، نہ سمجھے جاتے تھے، نہ دیکھے جاتے تھے۔ متکلم نے کلام کیا تب ہمارا اظہار ہوا۔ متکلم جب کلام کرنا چاہتا ہے تو پہلے ایک حرکتِ ارادی ہوتی ہے۔ پھر وہ سینہ سے بذریعہ سانس کے حروف کو خارج کرتا ہے۔ پہلی چیز ارادہ اور دوسری چیز قدرت ہے جن کے ذریعے سے عالَمِ غیب کو عالَمِ شہادت کی جانب لایا گیا۔ مخلوقات اور کلمات کی ہیاتِ مخصوصہ نفسِ متکلم میں مخفی تھیں جنہیں ظہور میں لایا گیا۔ چنانچہ اِنسان اُس ذاتِ پاک کا نسخۂ کاملہ ہے۔ یعنی اِنسان کی ہر چیز ذاتِ پاک کی ہر چیز کا نسخہ ہے۔

حروفِ منقوط: اعیانِ ثابتہ۔ یہ علمِ الٰہی میں موجود ہیں۔

حروفِ مہملہ: ان کی دو قسمیں ہیں۔ ایک وہ جن سے حروف متعلق ہوں لیکن وہ خود حروف سے متعلق نہ ہوں۔ یہ پانچ حروف ہیں۔ (۱) الف۔ (۲) دال۔ (۳) رے۔ (۴) واو۔ (۵) لام۔ الف اشارہ ہے مقتضیاتِ کمالیہ کی جانب جو کہ پانچ ہیں۔ (۱) ذات۔ (۲) حیات۔ (۳) علم۔ (۴) قدرت۔ (۵) ارادہ۔

ذات کے بغیر بقیہ چار کا وجود نہیں ہو سکتا اور ان چار کے بغیر ذات کا کمال متصور نہیں ہو سکتا۔

(۲) دوسری قسم حروفِ مہملہ کی وہ ہے جو حروف کے ساتھ اور حروف ان کے ساتھ متعلق ہوں۔ یہ نو حروف ہیں[1] اور اُن سے اِنسانِ کامل کی جانب اشارہ ہے جس میں خمسۂ الٰہیہ اور اربعۂ خلقیہ دونوں جمع ہیں۔

کلبۂ احزان: وقتِ حزن، ہجرِ محبوب۔

کنار: دوامِ مراقبہ۔

---

[1] یہ حروف ح، س، ص، ط، ع، ک، ل، م اور ہ ہیں۔

کنزِ مخفی: ہویت۔ غیب الغیب۔

کنشت: استیلائے صُورت۔ تشبیہ۔ اسے مقامِ موسوی علیہ السلام بھی کہتے ہیں۔

کنہ: ماہیتِ الٰہی بیرون از ادراکِ عالمیان۔

کون: وجودِ عالم بحیثیتِ عالم نہ کہ بحیثیتِ حق۔

عالمِ کون وفساد: عالمِ عناصرِ اربعہ، عالمِ کثیف۔

کون اُسے کہتے ہیں جو ایک کے بعد دُوسری اور دُوسری کے بعد تیسری صورت اختیار کرے اور اسی طور پر صورتیں بدلتا رہے اور فساد صُورتوں کے بگڑنے اور مٹ جانے کو کہتے ہیں۔

کیمیا: تصوف میں اس سے نظرِ مرشدِ کامل اور عشق مراد ہوتی ہے۔

کیمیائے سعادت: تہذیبِ نفس، رذائل سے اجتناب و تزکیہ و فضائل کا اکتساب۔

کیمیائے عوام: دُنیائے فانی کے مقابلہ میں آخرتِ باقی کو ترجیح دینا۔

کیمیائے خواص: دل کو دولتِ خلوص و احسان سے مالا مال کرنا۔

کین و کینہ: تسلطِ صفاتِ قہری۔

گفتگو: ہر وہ چیز جو محبت انگیز ہو۔

گل: نتیجۂ عمل، لذتِ معرفت، عالم بہ ہیئتِ مجموعی کیونکہ عالم عین معرفتِ حق ہے حق کے لیے۔

گلزار: مقامِ کشفِ اسرار۔

گوش: جماعتِ صوفیہ میں حدیث در گوشِ او کردن ایک جملہ مروّج ہے جس سے مراد ہوا کرتی ہے اسمِ سمیع میں فانی ہو جانے اور اس اسم کے مظہر بن جانے سے۔

گوہرِ سخن: محسوسات و معقولات میں اشاراتِ واضح۔

گوہرِ معانی: صفات و اسمائے الٰہی۔

گوئے: وہ مجبوری اور مقہوری جو سالک کو چوگانِ تقدیرِ الٰہی کے مقابلہ میں پیش آئے۔

ل

لاأُبالی: جو کچھ سامنے آ جائے۔ اُس سے نہ ڈرے اور دلیری کے ساتھ جو کہے وہی کرے۔

لالہ: نتیجۂ معارف جو مشاہدہ میں آ جائیں۔

لاہوت: گنجِ مخفی، مقامِ فناء، محویتِ تامہ، حقیقتِ وحدت جو جمیع اشیاء میں ساری ہے، مرتبۂ ذات۔ لاہوت دراصل لَاھُوْ اِلَّاھُوْ ہے۔

لب: فیضِ رحمانی، نفسِ رحمانی، کلامِ معشوق، لُطفِ ربُّ الودود، نیستی کو ہستی میں لانا۔ نوازشِ معشوق، قبض و بسط۔

لبِ لعلِ جاناں حیات بخش ہیں۔ سانس کی آمدورفت سے دم بطون سے ظہور اور ظہور سے بطون میں آتا جاتا ہے۔ سانس لیتے وقت جب اِنسان اپنا دم اندر سے باہر نکالتا ہے تو جو کچھ اندر ہوتا ہے وہی باہر آ کر ظاہر و منتشر ہو جاتا ہے۔ یہی تجلّیِ ثانی اور نفسِ رحمانی اور فیضِ رحمانی کی مثال ہے۔ دم کا یہ اخراج و انتشار چونکہ لبوں کی وساطت سے عمل میں آتا ہے اس لیے لب اور بوسہ اور آبِ زلال جاں بخش اور حیات آور ہیں۔ احاطۂ وجوب و امکان میں نیستیِ امکان کی نمائش صفاتِ لب ہی کی بدولت وجود میں آئی۔ دلِ دردمند کو لبوں ہی کی وساطت سے مژدۂ وصال سُنایا جاتا ہے اور عاشق کے جسم میں بجلی دوڑا دی جاتی ہے۔ استغنائے چشم سے جان پر بجلی گر جاتی ہے تو جنبشِ لب اور تبسم کی اُمید افزائیاں جسم میں بجلی دوڑا دیتی ہیں۔ جان پر جو بجلی گرتی ہے اُس سے نیستی کا لطف آ جاتا ہے۔ جسم میں جو بجلی دوڑ جاتی ہے اُس

سے حیاتِ جدید کا فیضان ہو جاتا ہے ۔

چشمت کشد و لبت دہد جاں   مرگ آید و درمیاں نگنجد

فیضانِ حیات ہی نَفَخۡتُ فِیۡهِ مِنۡ رُّوۡحِیۡ [1] ہے۔ اس نفخ کو بوسہ سے بھی تعبیر کرتے ہیں اور بوسہ لب ہی کا ایک فعل ہے جس سے کبھی حیات بخشی جاتی ہے کبھی بے خودی اور بے خبری طاری کردی جاتی ہے۔ سرگوشیاں بھی لبوں ہی سے ہوتی ہیں۔ غصہ کا اظہار بھی لبوں کو دبا کر کیا جاتا ہے۔ اور تبسم بھی لبوں ہی کی ایک گوہر افشانی اور برق ریزی ہے۔

چشمت بغمزہ لب بشکر خندہ میکند   تفسیرِ آیتِ خلق الموت و الحیات

لبِ لعل: بطونِ کلامِ معشوق۔

لُب: عقل، جسے نورِ قدسی نے پاک و صاف کردیا ہو اور اوہامِ باطلہ اور تخیلاتِ بے بنیاد کی آلائش سے وہ پاک ہوگئی ہو۔

لَبس: حقیقۃ الحقائقِ انسانیہ۔

لُبس: لباسِ حقائقِ رُوحانیہ۔

لذتِ سریانیہ: حق تعالیٰ نے اپنے نفس پر واجب فرمالیا ہے کہ اپنے اسماء و صفات کو بلا وسیلۂ انسانِ کامل ظاہر نہیں فرماتا۔ اس کے جُملہ اسماء و صفات دو اقسام پر ہیں۔ ایک تو وہ جو انسانِ کامل کی داہنی جانب سے متعلق ہیں جیسے حیات و علم و قدرت و ارادہ و سمع و بصر وغیرہ۔ دوسرے جو بائیں جانب سے متعلق ہیں جیسے ازلیت و ابدیت و اولیت و آخریت وغیرہ۔ انسان کو جُملہ اسماء و صفات کی لذتیں تزکیہ و تصفیہ سے حاصل ہوتی ہیں۔ ان تمام لذتوں کے علاوہ انسان اپنے وجود میں ایک لذتِ سریانیہ پاتا ہے جسے لذتِ الوہیت بھی کہتے ہیں۔ یہ لذت تمام وجود میں پائی جاتی ہے۔ بعض فقراء نے اس لذت کو اپنے وجود میں اس قدر بڑھا ہوا پایا کہ انہوں نے اسی میں پڑے رہنے کی آرزو کی۔ ایسے لوگوں کو برا کہنے والا چونکہ اس مقام سے آگاہ نہیں اس لیے اس کی بات اس معاملہ میں قابلِ التفات نہیں۔

---

[1] الحجر ۱۵:۲۹   ص ۷۲

لسانُ الحق: وہ انسانِ کامل جو مظہرِ اسمِ متکلم ہو۔ ایسے ہی اِنسان کو لسانُ الغیب بھی کہتے ہیں۔

لطائفِ ستہ: جسمِ اِنسانی میں چھ مواضع ہیں جن پر فیوض و انوار و برکاتِ الٰہیہ کا نزول ہوتا رہتا ہے۔

(۱) لطیفۂ قلبی : دو انگل زیرِ پستانِ چپ۔ نور اس کا سُرخ ہے۔ معرفت کا محل ہے۔

(۲) لطیفۂ روحی : دو انگل زیرِ پستانِ راست۔ نور اس کا سپید ہے۔ محبت کا محل ہے۔

(۳) لطیفۂ نفس : زیرِ ناف۔ نور اس کا زرد ہے۔

(۴) لطیفۂ سِرّی : مابین سینہ۔ نور کا اس کا سبز ہے۔ مشاہدہ کا محل ہے۔

(۵) لطیفۂ خفی : بالائے ابرو۔ نور اس کا نیلگوں ہے۔ اسے لطیفۂ قالبیہ بھی کہتے ہیں۔ یہ مقام اتصال ہے درمیان رُوح و جسم کے۔ عالمِ قدس سے فیضان براہِ راست اسی لطیفہ پر نازل ہوتا ہے۔ پھر دیگر لطائف میں تقسیم ہوتا ہے۔ رُوح بدن میں اسی راستہ سے آتی ہے اور اسی راستہ سے جاتی ہے۔

(۶) لطیفۂ اخفیٰ : اُمّ الدماغ میں۔ نور اس کا سیاہ ہے۔ مثل سیاہیِ چشم کے۔

ان مختلف لطائف کے انوار میں اختلاف ہے باعتبار اِختلافِ مکشوفات۔ مگر سلوک میں اس نوع کے اختلافات مؤثر نہیں۔ اسی بنا پر محققین کا ارشاد ہے کہ مقید بہ انوار نہ ہونا چاہیے۔ کیونکہ مقصود ملکۂ ذکرِ مدام کا پیدا ہونا ہے۔

حضراتِ مجدّدیہ رحمہم اللہ کے نزدیک اِنسان دس لطائف سے مرکب ہے۔ پانچ عالمِ امر سے متعلق ہیں، اور پانچ عالمِ خلق سے۔

لطائفِ عالمِ امر کی جڑیں عرش کے اُوپر ہیں اور جسمِ اِنسانی میں ان کے مختلف ٹھکانے ہیں۔ یہ لطائف قلب و روح و سر و خفی و اخفیٰ ہیں۔

لطائفِ عالمِ خلق نفس اور اربعہ عناصر ہیں جن کی اصل لطائف عالمِ امر کی اصل ہے۔ جُملہ لطائف مختلف انوار سے منور اور مختلف اولوالعزم انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے زیرِ قدم

ہیں۔

(۱) لطیفۂ قلب: ہم اصلِ لطیفۂ نفس۔نورِ زرد۔زیرِ قدمِ آدم علیہ السلام۔محل زیرِ پستانِ چپ بفاصلہ دو انگشت۔

لطیفۂ نفس کا مقام پیشانی ہے اور رنگ اُس کا بعد تزکیہ کے رنگِ بیرنگی اختیار کر لیتا ہے۔

(۲) لطیفۂ رُوح: ہم اصلِ باد۔نورِ سُرخ۔زیرِ قدمِ حضرت نوح و حضرت ابراہیم علیہما السلام۔محل زیرِ پستانِ راست بفاصلہ دو انگشت۔

(۳) لطیفۂ سرّ: ہم اصلِ آب۔نورِ سپید۔زیرِ قدمِ حضرت موسیٰ علیہ السلام۔محل برابر پستانِ چپ مائل بوسط۔

(۴) لطیفۂ خفی: ہم اصلِ نار۔نورِ سیاہ۔زیرِ قدمِ حضرت عیسیٰ علیہ السلام۔محل برابر پستانِ راست۔مائل بوسط۔

(۵) لطیفۂ اخفیٰ۔ہم اصلِ خاک۔نورِ سبز۔زیرِ قدمِ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم۔محل وسطِ سینہ۔

اصلِ قلب جو فوق العرش ہے، تجلّیِ افعال ہے۔

اصلِ رُوح جو فوق العرش ہے، صفاتِ ثبوتیہ ہیں۔

اصلِ سرّ جو فوق العرش ہے، شیوناتِ ذاتیہ ہیں۔

اصلِ خفی جو فوق العرش ہے، صفاتِ سلبیہ ہیں۔

اصلِ اخفیٰ جو فوق العرش ہے، شانِ جامع ہے۔

لُطف: معشوق کا عاشق کی پرورش کرنا بطریقِ موافقت و موانست، تجلّیِ جمالی، تائیدِ حقانی برائے بقائے سالک۔

لطیفہ: ہر اشارۂ دقیق المعنی جو عبارت کے ذریعہ بہ آسانی سمجھ میں نہ آسکے جس طرح کہ علومِ ذوقی عبارات سے سمجھ میں نہیں آسکتے۔

لقاء: معشوق کا ظہور، اس شان کے ساتھ کہ عاشق کو یقین آ جائے کہ معشوق ہی ہے جس نے صُورتِ اِنسانی میں ظہور فرمایا۔

لوائح، لوامع، طوالع، بوادہ، ہجوم: یہ وہ حالتیں ہیں جو دورانِ مجاہدہ میں مبتدیوں کے قلب پر وارد ہوتی ہیں۔ وہ لوگ کبھی تجلّی میں ہوتے ہیں کبھی استتار میں آ جاتے ہیں۔

جب سالکوں کے قلب پر حظوظِ نفسانی کے بادل چھا جاتے ہیں اور تاریکی پیدا کر دیتے ہیں تو رحمتِ الٰہی سے فوراً کشف کے لوائح ان پر جلوہ ریز ہوتے ہیں۔ ایسے لوگ اپنے استتار کی حالت میں لوائح کی اچانک جلوہ گری کے منتظر رہتے ہیں۔

لوائح دراصل وہ انوارِ ذاتیہ ہیں جو بجلی کی چمک کے مانند ظاہر ہوتے ہی غائب ہو جاتے ہیں۔ ایک لحہ سے زائد نہیں ٹھہرتے۔

لوامع میں ٹھیراؤ بہ نسبت لوائح کے کسی قدر زیادہ ہوتا ہے۔ اور کبھی دو دو تین تین لحہ تک بھی قائم رہتے ہیں۔ گویا لوائح سے بڑھی ہوئی منزل کی تجلیات ہیں۔ لوامع چمکنے کے ساتھ ہی اپنی تابش سے بندہ کو خودی سے منقطع کر کے خُدا کے ساتھ جمع کر دیتے ہیں اور اُن کی روشنی پورے طور پر پھیلنے بھی نہیں پاتی کہ زوال شروع ہو جاتا ہے۔ لیکن اثر کسی قدر بعد تک قائم رہتا ہے۔

طوالع میں دیرپائی اور قوتِ تاثیر لوامع سے بھی زائد ہوتی ہے۔ غفلت کی تاریکی کو یہ بہت جلد دُور کر دیتے ہیں۔ تجلیاتِ اسماءِ الٰہی کی یہ پہلی قسط ہیں جن سے بندہ کا باطن صفاتِ الٰہی سے متصف ہونا شروع ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کے ان کا درجہ کچھ زیادہ اونچا نہیں۔ یہ ہمیشہ قائم نہیں رہتے اور ان کے زوال کا خطرہ لگا رہتا ہے۔

بوادہ بھی ایک کیفیت ہے جو غیب سے قلب پر اچانک وارد ہوتی ہے۔ اس کا ذریعہ کبھی رنج بن جاتا ہے کبھی خوشی۔

ہجوم وہ کیفیت ہے جو بلا کسی آورد کے قوتِ شدید کے ساتھ طاری ہو اور بندہ کو محو کر دے۔

بعض مردانِ خدا ایسے بھی ہیں جو ان کیفیات اور ان قوتوں سے بالاتر ہیں اور ان کے ورود سے متغیر نہیں ہوتے ایسے لوگ اپنے وقت کے سردار ہوتے ہیں۔

لوح: تقدیرِ الٰہی میں جو کچھ مقدر ہو چکا ہے اس کا نوشتۂ ازلی۔ اسے کتابِ مبین بھی کہتے ہیں۔ بعض کے نزدیک یہ لوح چار ہیں۔

(۱) لوحِ قضاء: اس میں ہر قسم کے محو واثبات ازلاً درج ہیں۔ یہ لوح عقلِ اوّل ہے۔

(۲) لوحِ قدر: لوحِ نفسِ ناطقۂ کلیہ جس میں لوحِ اوّل کا اجمال تفصیل میں آیا اور مقدرات کو اسباب سے متعلق کر دیا گیا۔ اسی کو لوحِ محفوظ کہتے ہیں۔

(۳) لوحِ نفسِ جزویہ سماویہ: اس میں وہ سب کچھ جو کہ اس عالم میں ہے بہ شکل و ہیئت و مقدارِ خود منقش ہے۔ ان نقوش کو اسمائے دُنیا بھی کہتے ہیں۔

(۴) لوحِ ہیولیٰ: اس میں وہ تمام صورتیں اور کیفیات اور واردات شامل ہیں جو عالمِ شہادت میں پائی جاتی ہیں۔

لوحِ اوّل مشابہ رُوح کے ہے۔ لوحِ ثانی مشابہ قلب کے ہے۔ لوحِ ثالث مشابہ عالمِ خیال کے ہے۔

لہو: اعتبارِ ذات بحسبِ غیبت وفقدان۔

غائب زحق است لہو ازاں می گوید   گم کردہ ہویت بہ ہوا می جوید

لیلۃ القدر: وہ شب جس میں سالک پر اوّل بار تجلّی خاص ہو۔

لی مع اللہ: مرتبۂ اتحاد۔ یہ اِنسانِ کامل ہی کا مختص حصہ ہے۔

فرشتہ گرچہ دارد قربِ درگاہ   نگنجد در مقامِ لی مع اللہ

حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم ہے کہ

لِیْ مَعَ اللّٰہِ وَقْتٌ لَا یَسَعُنِیْ فِیْہِ مَلَکٌ مُّقَرَّبٌ وَّلَانَبِیٌّ مُّرْسَلٌ

"مجھ کو حق تعالیٰ کے ساتھ ایک ایسا وقت ہوتا ہے جس میں ملکِ مقرب اور نبی مرسل نہیں سماتے۔"

☆

م

ماجرا: بیانِ وشرحِ دردِ عشق۔

ماہروی: تجلیاتِ صُوری، حالتِ خواب یا بے خودی میں مادّی صورتوں میں تجلیات۔

مبداء۔ معاش، معاد:

مبداء: مرتبۂ وجودِ علمی، اسمائے کلی کونی۔

معاش: مرتبۂ وجودِ عینی۔

معاد: رجوع بہ مبدائ تجلیاتِ اسمائے الٰہی۔

مبداء لغت میں جائے آغاز کو اور جائے ظہور کو، اور معاد انجام اور جائے انجام کو کہتے ہیں۔ حضراتِ صُوفیہ کے نزدیک اعتبارات سے ان الفاظ کا استعمال مختلف موقعوں پر کیا جاتا ہے۔ سالک کی ابتداء چونکہ اسمائے کلی کونی کی راہ سے ہوتی ہے اس لیے انہیں مبداء کہتے ہیں۔ اور اسمائے کلی الٰہی جن کی راہ سے اس کی رجوع و بازگشت ہوتی ہے معاد ہیں۔

دُوسرا لحاظ یہ ہے کہ ہر چیز کسی نہ کسی اسم کی مظہر ہے۔ اس لیے جُملہ اسماء مبداء اور جُملہ اشیاء معاد ہیں۔

حقیقت کے لحاظ سے ہر چیز کا مبداء حق تعالیٰ ہے۔ احدیتِ ذات سے ہر چیز نکلی اور مختلف مدارج طے کرتی ہوئی آگے بڑھی۔ مثلاً پہلے سرّ پیدا ہوا۔ سرّ سے، نور۔ نور سے نار۔ نار سے باد۔ باد سے آب۔ آب سے خاک اور خاک سے اِنسانِ کامل۔ یا بالفاظ دیگر احدیت سے

وحدت۔ وحدت سے واحدیت۔ واحدیت سے ارواح۔ ارواح سے مثال۔ مثال سے شہادت اور شہادت کا نچوڑ اور ملخص اور لبِّ لباب انسانِ کامل کی نمود اریاں ظہور میں آئیں۔

مجاہدہ: نفس کو اُس کی صفات سے مجرد کرنے اور اوصافِ ذمیمہ کو اوصافِ حمیدہ میں تبدیل کرنے کی عملی کوشش، مقابلۂ نفس، مخالفتِ ہوا۔

مجلس: آیات واوقاتِ حضورِ حق۔

محادثہ: خطابِ حق تعالیٰ جو عالم الملک والشہادت سے عارفوں کی جانب ہوتا ہے جس طرح کہ موسیٰ علیہ السلام کو درخت سے ندا آئی تھی۔

محاضرہ: قدرتِ الٰہی کی نشانیاں دیکھ کر حق تعالیٰ کے حضور کی کیفیت کا قلب میں پیدا ہونا۔

محافظت: مراقبۂ اوقات۔

محراب: ہر مطلوب ومقصود جس کی جانب دل متوجہ ہو۔

محنت: راہِ عشق میں عاشق کو معشوق سے جو اختیاری رنج پہنچتے ہیں۔

محق: فنائے ذات، وجودِ اشیاء کو حقیقتاً وجودِ ذات جاننا اور تعیّناتِ عدمی ووجودی کو توحیدِ ذاتی میں ڈبو دینا۔

محو: رفعِ اوصاف وعاداتِ بشری۔

محوالجمع: فنائے کثرت دَر وحدت۔ اسے محوِ حقیقی بھی کہتے ہیں۔

محوِ ذات: عاشق کا انوارِ ذات میں محو ہو جانا۔ محوِذات وہ شخص ہے جس سے خلق محجوب ہو گئی ہو۔

محوالعبودیت، محوِعین العبد: وجود کی اعیان سے اضافت کا ساقط ہو جانا۔

مخدع: قطب کے مستور طور پر رہنے کی جگہ۔

مخلِص: جس کی عبادت خالص اللہ ہی کے لیے ہو۔

مخلَص: جس کو خداوندِ عالم نے شرک ومعاصی سے پاک وصاف فرما دیا ہو۔

مخموری: مستیِ بےخودیِ مطلق اور فنائے سکر سے ایک ایسے تنزل میں آ جانا جس میں پوری

بے خودی نہ ہو۔ بوجہ پوری بے خودی نہ ہونے کے افشائے سرِّ حقیقت یہاں ممنوع ہے۔

مدرسہ: محلِ تعلیمِ علومِ شرعیہ۔

مدہوشی: ظاہری و باطنی استہلاک

مراتبِ وجود: (اس مضمون پر ایک جُداگانہ رسالہ مرتب کیا گیا ہے جو آخر کتاب میں بطور ضمیمہ نمبر ا درج ہے۔)

مراد: محبوب جس کو جذبِ الٰہی نے اپنی جانب کھینچا ہو اور شدائد و مشقت میں وہ مبتلا نہ کیا گیا ہو۔

مرید: جس کا ارادہ حق تعالیٰ کے ارادہ میں محو ہو گیا ہو۔ جس کے لیے اسمائے الٰہی کا دروازہ کھولا گیا ہو۔ اور اُس دروازہ سے وہ متوصل الی اللہ ہو گیا ہو۔ جو ماسویٰ سے منقطع ہو کر حق سے ملحق ہو گیا ہو۔

مرشد: صراطِ مستقیم کی جانب رہنمائی کرنے والا۔

مراقبہ: دل کی ماسویٰ سے نگہبانی، دل میں مقصود کے تصوّر کی محافظت کرنا۔ بندہ کا اپنے علم کو بغرض فیضان علمِ قدسی حق تعالیٰ کی جانب رجوع کرنا۔

مزاج: عناصر کیفیت میں مختلف و متخالف ہیں۔ جب یہ آپس میں مختلط ہوتے ہیں تو اس اختلاطِ باہمی کی وجہ سے ان میں ایک کا فعل دُوسرے کے فعل کو زائل کر دیتا ہے اور ایک تیسری کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جسے مزاج کہتے ہیں۔ جمادات و معدنیات وہ مرکبات ہیں جو مزاج نہیں رکھتے۔ نباتات مزاج رکھتے ہیں۔ اس مزاج کو نفس بھی کہتے ہیں۔ حیوانات میں یہ نفس بھی ہوتا ہے اور حس بھی اور حرکتِ ارادی بھی۔ ان ہی تراکیب کا نتیجہ موالیدِ ثلاثہ ہیں۔

مژہ: حجابِ سالک از رویت۔ اعمال میں تقصیر، مژہ، سنان، نیزہ، تیر، پیکان۔ غرضیکہ معشوق کا ہر غمزہ اور ہر کرشمہ عشاق کے سینوں کو مجروح کرتا ہے اور اس جراحت میں عشاق ایسی لذت پاتے ہیں کہ ہر دم هَلْ مِنْ مَّزِيْدٍ کا نعرہ بلند کرتے رہتے ہیں۔

مژگان: بصیرتِ ازلی۔

مسافرت: خلق ہمیشہ مسافرت میں ہے۔ کسی ایک حال پر اُسے قرار نہیں موجوداتِ اوّل یعنی عقلِ اوّل سے آخرِ تنزلات یعنی مرتبۂ انسانی تک اور مرتبۂ انسانی سے مرتبۂ الٰہیہ تک ایک خطِ مستدیر موہوم ہے۔ جس پر خلق مسافرت میں رہتی ہے۔ بطون سے ظہور اور ظہور سے بطون کی جانب آتی ہے اور جاتی ہے۔ اس آنے جانے کو تجددِ تعینات بھی کہتے ہیں۔ نقطۂ وحدت نے تجدّدِ تعینات ہی میں ظہور کیا۔

مسامرت: عارفوں کو عالمِ اسرار و غیوب کے متعلق جو خطاباتِ حق ہوتے رہتے ہیں۔ یہ خطابات رُوح الامین اُن کے دلوں میں پہنچاتے ہیں ؎

فیضِ رُوح القدس ارباز مدد فرماید دیگراں ہم بکنند انچہ مسیحا می کرد

کبھی مناجات کو بھی مسامرت کہتے ہیں۔

مستریح: وہ بندہ جسے قضاء و قدر کا علم عطا فرمایا گیا ہو اور وہ جان گیا ہو کہ کون سا کام کب واقع ہوگا یا واقع ہی نہ ہوگا اور اس خیال سے کہ وقتِ مقررہ سے قبل کسی شے کا ظہور ناممکن ہے، اُس شے کے انتظارِ لاحاصل سے استراحت میں آ گیا ہو۔

مستی: حیرت و ولولہ جو سالک صاحبِ شہود کو جمالِ دوست میں پیدا ہو۔

مسجد: مرتبۂ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم، عینیت، مظہرِ فیضِ نفسِ رحمانی، مظہرِ تجلّیِ جمال۔ آستانۂ پیر و مرشد۔

مسخرہ: جو لوگوں میں بیٹھ کر اپنے کشف و کرامات بیان کرتا ہو اور اپنی درویشی اور معرفت کی بابت شیخی مارتا ہو۔

مشارق و مغارب: مشرق سے ایک چیز طلوع ہوتی ہے اور مغرب میں وہ غروب و پوشیدہ ہو جاتی ہے۔ عالمِ الوہیت کو عالمِ ربوبیت سے اور عالمِ ربوبیت کو عالمِ برزخ و مثال سے اور عالمِ برزخ و مثال کو عالمِ شہادت سے نسبت شرقی حاصل ہے۔ چونکہ ہر عالم کا فیض عالمِ ماتحت کو پہنچتا ہے اس لیے ہر عالم اپنے ماتحت کے لیے مشرق، اور مافوق کے لیے مغرب ہے۔ اسمائے الٰہی میں سے ہر تعیّن میں ایک اسم غروب ہوتا ہے اور اُس کی جگہ دوسرا اسم طلوع ہوتا

ہے۔ اس لیے قلبِ انسانی کے مقابل ہزاروں لاکھوں مشارق و مغارب پیش آتے رہتے ہیں۔

مشاہدہ: اسماء و صفات کی جہت سے حق کا مشاہدہ۔ تجلی۔ تجلیات کا پیہم ہونا۔

مشہد: محلِ شہود، وہ تجلی جو انوار الغیوب سے قلوب پر وارد ہو اور کسی انکشاف کا باعث بنے۔

مُطرِب: شیخ مکمل، ساقی، بُت، فیض رسانندہ، ترغیب دہندہ، کشفِ رموز و بیانِ حقائق و معانی سے عارفوں کو مسرور کرنے والا، آگاہ کنندۂ عالمِ ربانی، ترانۂ توحید کا سنانے والا۔

مُطلِق: اچھا کلام کرنے والا۔

مَظہر: آئینۂ ظہور یعنی اعتباراتِ واقعیہ جن سے وجودِ مطلق نے ظہور پایا۔

مُظہر: وجودِ مطلق، وہ ہستی جو تعینات عالم میں متعین ہوئی۔

معائنہ: نورِ تجلیاتِ ذاتِ بے کیف و بے جہت و بے شکل و بے مثال کا دلِ سالک پر چمکنا۔ رویتِ الٰہی بلا حجاب تعیّن۔

معراج: ہر اُس چیز سے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ ہے عروج کرنا۔ چنانچہ نماز مومن کے لیے معراج ہے۔ کیونکہ نماز میں بندہ حق تعالیٰ کے سامنے ہوتا ہے اور کوئی غیر چیز درمیان میں نہیں حائل ہوتی۔ ہر شخص کی معراج اُس کی استعداد کے مطابق ہوتی ہے۔ مؤمنینِ عامہ کو ان کی شان کے مطابق، اولیاء اللہ کو ان کی شان کے مطابق، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کو ان کی شان کے مطابق اور حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلّم کو اپنی شان و عظمت و مرتبت کے مُطابق۔

معراج الرّوح السماع: حالتِ سماع میں سالک کا لوگوں کی نظروں سے غائب ہو جانا اور بسبب غلبۂ اسمِ باطن کے تعیّن اسمِ ظاہر کا مستور ہو جانا اور تشبیہ کا تنزیہ اختفا میں گم ہو جانا۔

مغبچہ: اہلِ معانی اور اہلِ رُوحانیات جن کے صفاتِ ذمیمہ متغیر بہ صفاتِ حمیدہ ہو گئے ہوں اور جن کے قلوبِ مصفا پر اسرارِ غیبی کا ورود ہونے لگا ہو۔

مکاشفہ: حضوریِ معنوی۔ ناسوت و ملکوت و جبروت و لاہوت کا نفس و دل و رُوح و سِرّ کے

سامنے آشکارا ہو جانا۔ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کو ان واقعات سے پہلے سے مطلع فرما دینا جو دُنیا میں پیش آنے والے ہیں۔

مکر: معشوق کا عاشق کو مغرور بنا دینا، کبھی لطف و موافقت کی راہ سے، کبھی قہر و مخالفت کے ذریعہ سے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آگے چل کر عاشق اپنی بے بضاعتی کو پہچان لیتا ہے اور پوری طرح حق تعالیٰ کی جانب رجوع ہو جاتا ہے۔ مکر ایک نعمت ہے مخالفت کے جامہ میں اور انعام ہے باوجود سوءِ ادبی کے۔

ملاحت و صباحت:

صباحت: جمالِ ظاہر، جمال جس نے ظہور پایا، کھلا ہوا حُسن، حُسن کی ظاہری صورت۔ ظاہری چمک دمک۔

ملاحت: ایک حالتِ وجدانی ورائے حُسن جو مما لکِ حُسن و جمال پر مُسلّط ہو گئی اور اپنے فتنوں اور اپنی شورانگیزیوں کی وجہ سے عالم کو درہم برہم اور دلوں کو مسخر کرنے لگی اور جس شان سے صُورتِ دلبری کو اقرب پایا اسی شان میں تجلی کرنے لگی۔

فی الحقیقت ملاحت لمعۂ نورِ وحدتِ حقیقی ہے جس نے مرتبۂ اطلاق یعنی جہانِ بے مثالی سے تنزّل کیا اور جمال کے وسیلہ سے دلوں کو جذب کرنے لگی اور نہیں چاہتی کہ کسی کو مملکتِ تقید و مثال میں مقید رہنے دے۔

مُلک و مَلکوت:

مُلک: عالمِ شہادت، عالمِ محسوسات، عالمِ اجسام۔

ملکوت: وہ عالم جو مختص ہے ملائکہ اور ارواح اور نفوس کے لیے۔

ملکہ: اعمال کا پختہ ہونا، جس طرح خام میوہ امتدادِ زمانہ سے پختہ ہوتا ہے، اسی طرح اعمال نیک ہوں یا بد، تکرار سے اپنا نتیجہ نفسِ انسانی میں ظاہر کرتے ہیں۔ گویا پختہ ہوتے ہیں۔ تفکّر کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ انسان ایک کام کو اختیار کرتا ہے۔ پہلے اسے بتکلّف انجام دیتا ہے۔ پھر مزاولت اور تسلسل سے اُسے آسان بنا لیتا ہے۔ رفتہ رفتہ اُس کام سے اُسے اُلفت پیدا ہو جاتی

ہے اور وہ کام اُس شخص کی عادت میں داخل ہو جاتا ہے اور ملکۂ نفس بن جاتا ہے۔ یہ ملکہ ایک کیفیتِ نفسانی ہے جس کا پیدا ہونا گویا عمل کا پختہ ہونا ہے۔ یہ کیفیاتِ نفسانی جو کہ عالمِ صُورت میں مخفی ہوتی ہیں، عالمِ معنی یعنی آخرت میں مناسب صُورتوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ رُوح کے بدن سے علیحدہ ہوتے ہی وہ جُملہ ملکات جو دُنیا میں بتدریج حاصل ہوئے تھے دفعتاً روشن و ظاہر ہو جاتے ہیں۔ جسمِ مثالی چونکہ ظلمت و کثافتِ عنصری سے مبرا ہے۔ اُن صُورتوں کے عکس کو جو اُس پر ڈالی جاتی ہیں فوراً قبول کر لیتا ہے۔

منجّم: وہ گروہ جو نجوم کو مؤثرِ حقیقی سمجھتا ہے۔ اثراتِ نجوم پر غور و خوض کرنے میں اس گروہ کو فاعلیتِ حق اور تصرفاتِ حق سے بے التفاتی رہتی ہے۔ یہ لوگ راہِ حق سے ایک طرف کو ہٹ گئے ہیں۔ دُوسرا گروہ جو راہِ حق سے دُوسری طرف کو ہٹا ہوا ہے وہ ہے جو نجوم کو باطل سمجھتا ہے۔ حالانکہ حق تعالیٰ فرماتا ہے کہ

وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ؕ ذٰلِكَ ظَنُّ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا فَوَيْلٌ لِّلَّذِيْنَ كَفَرُوْا مِنَ النَّارِ ؕ (صٓ ۳۸:۲۷)

"اور انہیں پیدا کیا ہم نے آسمان اور زمین کو اور جو کچھ ان دونوں کے درمیان ہے بے فائدہ۔ یہ گمان ان لوگوں کا ہے جو کہ کافر ہوئے پس وائے ہے ان لوگوں پر جو کہ کافر ہوئے آگ سے۔"

متذکرہ بالا دونوں فریق افراط و تفریط پر ہیں اور راہِ حق سے ہٹے ہوئے ہیں۔

موانعات: سلوک میں موانعات ان رکاوٹوں کو کہتے ہیں جو وصول اِلی اللہ میں سدِّ راہ ہوں۔ وہ مجمل طور پر یہ چار ہیں:

(۱) احداث و انجاس (۲) معصیت و شرک و وسواس

(۳) اخلاقِ ذمیمہ (۴) قلب کی ماسوٰی سے آلودگی

موت و حیات: موت: تفرقۂ ہیأت اجتماعی، خفا، کمون۔

موتِ اقتضائی: وہ موت جو حسبِ اقتضائے ذاتی واقع ہو جیسے کہ تجدُّدِ امثال اور کمون و

بروز میں واقع ہوتی ہے۔

موتِ اضطراری: مفارقتِ رُوح از بدن جسے عام طور پر موت کہتے ہیں۔

موتِ ابیض: سفید موت: یعنی بھوک، پیاس اور نیند پر قابو پالینا۔ چونکہ اس سے اشراقیت بڑھتی ہے۔ اسے سفید موت کہتے ہیں۔

موتِ احمر: سُرخ موت: یعنی خواہشات پر غلبہ پالینا۔ لذائذ وخواہشات کی قُربانی کی جاتی ہے اور اُن کا خون بہایا جاتا ہے۔ و نیز یہ قربانی سُرخروئی کا باعث ہوتی ہے۔ اس لیے اُسے موتِ سرخ کہتے ہیں۔

موتِ اخضر: سبز موت۔ یعنی آیندہ کے متعلق اُمنگوں کو خیرباد کہہ دینا، اس سے ترقی و سرسبزی شروع ہوجاتی ہے، اس لیے اس موت کو سبز قرار دیا گیا۔

موتِ اسود: سیاہ موت۔ یعنی دارین سے منہ پھیر لینا۔ اَلْفَقْرُ سَوادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ چونکہ دونوں جہان سے آنکھ بند کرلی جاتی ہے اسے سیاہ کہتے ہیں۔ یہ موت تصفیہ سے متعلق ہے۔

حیات: زیست، زندگی، آگاہی، شعور، ظہور، بروز۔

موت کے مقابلہ میں حیات بھی اقتضائی و اضطراری و اختیاری ہوتی ہے:

حیاتِ اقتضائی: حسبِ اقتضائے ذاتی واقع ہوتی ہے۔ جیسے تجدُّدِ امثال اور کمون وبروز۔

حیاتِ اضطراری: حیاتِ ابدی ہے جو عالمِ برزخ اور عالمِ ملکوت میں حسبِ استعداد اور حسبِ حالت عطا فرمائی جاتی ہے۔ اسے حیات بعد الممات بھی کہتے ہیں۔

حیات اختیاری: حیاتِ ابدی قلبی بواسطۂ تزکیہ وتصفیہ وتجلیہ۔

حیات وممات کی دو قسمیں اور بھی بیان کی جاتی ہیں جنہیں حسی ومعنوی کہتے ہیں۔

حیاتِ حسی: وہ حیوانی زندگی ہے جو جُملہ حیوانات میں مشترک ہے۔

حیاتِ معنوی: وہ حقیقی اور روحانی زندگی ہے جو خواصِ افرادِ انسانی کے ساتھ مختص

ہے یہ زندگی مندرجہ ذیل طریقوں سے حاصل ہوتی ہے:

(۱) جہل و نادانی کی موت سے نکل کر علم و دانش کی زندگی میں آ جانا۔

(۲) تفرقہ کی موت سے نکل کر حقیقت کی جانب متوجہ ہونے میں ہمت صرف کرنا

(۳) فقدان و نایافت کی مُردنی سے نکل کر وجود و یافت کی حیات سے زندہ ہونا اور اپنی ذات سے فنا ہو کر بقائے حق سے باقی ہونا۔

مندرجہ بالا تفصیل سے مماتِ حسی اور مماتِ معنوی کا بھی فرق معلوم کیا جا سکتا ہے۔

مولدات یا موالید ثلاثہ: معدنیات و نباتات و حیوانات۔

مہر: باوجود اس حقیقت سے واقف ہونے کے ہم اصل سے پیوستہ ہیں۔ اصل کی جانب میلان کرنا، حق سبحانہ تعالیٰ سے بے غرض اور بلا کسی مراد کے محبت اور دوستی کرنا۔

مہربانی: صفتِ ربوبیت۔

مئے بے رنگ: شرابِ وجہِ باقی، جس میں نہ رنگِ افعال ہے نہ بوئے صفات

مستم اما نہ ازاں بادہ کہ سازند فرنگ مستم اما نہ ازاں بادہ کہ سازند مغاں

للہ الحمد کہ در ساغرِ من ریختہ اند مئے بے رنگ زمیخانۂ بے نام و نشان

میخانہ: شراب خانہ، بت کدہ، عالمِ لاہوت، عالمِ جبروت، باطنِ عارفِ کامل، خانقاہِ پیر۔

در میکدۂ وحدت ہشیار نمی گنجد در عالمِ بے رنگی جز یار نمی گنجد

میدان: مقامِ شہود۔

میزان: عدالت۔

اہلِ ظواہر کے نزدیک وہ ترازو جو قیامت کے دن لوگوں کے اعمال تولنے کے لیے قائم ہوگی۔

اہلِ باطن کے نزدیک عقل جو انوارِ قدسی سے منور ہو چکی ہو۔

میزانِ خاص: طریقت۔

میزانِ خاص الخاص: عدلِ الٰہی سے متحقق ہونا جو کہ انسانِ کامل کا ایک

منصب ہے۔

میل: اپنی اصل کی جانب شعور و آگاہی کے ساتھ رجوع ہونا۔ نہ کہ مثل جمادات و نباتات کے ہو جانا جن میں اپنی اصل کی جانب رجوع طبعی تو ہے مگر بلا اختیار و بلا شعور۔

میمِ احمد ﷺ: احد اور احمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں میم کا فرق ہے۔ احد اسمِ ذات ہے باعتبار انتفاء تعددِ اسماء و صفات۔ میم کے ہونے سے احمد صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہو گیا۔ جو تعینِ اوّل ہے اور احد کا مظہرِ حقیقی ہے۔ تو گویا میمِ احمد اِشارہ ہے دائرۂ موجودات کی جانب۔ جمیع مراتب کونیہ اجزاء ہیں حقیقتِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کے۔ میم کے عدد (۴۰) چالیس ہیں۔ مراتبِ موجودات بھی از روئے کلی (۴۰) چالیس ہیں۔

ن

ن: جملہ صُوَرِ کونیہ میں حق تعالیٰ کی تجلی اسمِ ظاہر کے تحت میں۔ یہ ایک اسمِ الٰہی ہے۔ مرتبۂ ظاہر العلم، علمِ اجمالی بحرِ امکان جو اسمائے کونی کا منشاء ہے اور جُملہ اسمائے کونی پر محیط ہے۔ ن مثل بحر کے ہے اور حقائق کونی مثل اُن مچھلیوں کے ہیں جنہوں نے اُس بحر سے صُورت پکڑی۔

ناز: صفتِ الٰہی جو کافّۂ موجودات کے لیے ضروری ہے۔ معشوق کا عاشق کو قوت وارادہ کا عطا فرمانا بطریقِ موافقت، ناقص چیز لے کر کامل چیز عطا فرمانا۔

ناز صفتِ معشوقیت ہے، نیاز صفتِ عاشقیت۔

ناسوت: بشریت۔ عالمِ بشریت

ناقوس: مقامِ تفرقہ، صَوتِ سرمدی، صلصلۃُ الجرس، انتباہ جو توبہ و انابت و زہد و عبادت کی جانب بڑھنے کی رغبت دلاتا ہے۔ وہ جذبہ جو حق تعالیٰ کی جانب سے آتا ہے، اور خوابِ غفلت سے چونکا دیتا ہے۔

نالہ: مناجاتِ عاشق۔

نالہ زار: طلبِ محبت

نامرادی: وہ مقام جہاں سالک میں نہ کوئی خواہش باقی رہتی ہے نہ کوئی ارادہ ۔

گر مرادِ خویش خواہی نامرادی پیشہ گیر　　مامرادِ خویش را در نامرادی یافتیم

اس مقام پر ارادۂ عاشق عین ارادۂ معشوق بن جاتا ہے اور رضائے عاشق تابع رضائے معشوق ہو جاتی ہے۔

شاہ تراب علی صاحب کاکوروی فرماتے ہیں ۔

عاشقی کانِ نامرادی ہے عشق دُوکانِ نامرادی ہے
اور سے حکم ہے کہ مانگ مراد ہم سے فرمانِ نامرادی ہے
نامرادی کی بھی طلب نہ رہی
یہی پایانِ نامرادی ہے

سرمدؔ فرماتے ہیں ۔

سرمد غمِ عشق را بشادی نہ دہی دردے اگرت رسد بہ منادی نہ دہی
صدبار اگر شود مرادت حاصل زنہار زدست نامرادی نہ دہی

مولانا جامیؒ فرماتے ہیں ۔

ہوائے نیکواں عیش است و شادی مرادِ عشق بازاں نامرادی

حقیقتاً یہ وہ اعلیٰ مقام ہے جہاں بشریت مرتفع ہو جاتی ہے اور سالک اپنے کو عین حق جاننے لگتا ہے اور ہویتِ حقہ میں اس درجہ گم ہو جاتا ہے کہ اپنی یافت کے علم کو فراموش کر دیتا ہے۔

گم شدن در گم شدن دینِ منست نیستی در ہست آئینِ منست

ناموس: حبِ جاہ، طلبِ جاہ و شہرت، خودنمائی، خودستائی، نیک نامی و نام آوری کی خواہش۔ خلق سے عزت و احترام کی تمنا، کبھی ناموس سے مخفیتِ کنزِ مخفی قبلِ تخلیق عالم کی جانب بھی اشارہ ہوتا ہے۔

نائے: پیغامِ محبوب

نایافت: جمع حضور، نسبتِ خالقیت کا پرتو مخلوق پر۔

نبل: دوستیِ حق باوجود وجدِ تمام۔

نبوت، رسالت، ولایت:

ضرورتِ نبوت:

ہر کارخانہ چھوٹے پیمانہ پر ہو خواہ بڑے پیمانہ پر، اپنے قیام اور اپنی سلامت روی کے لیے ایک منتظم اور مہتمم کا محتاج ہوتا ہے۔ کوئی اسے مانے یا نہ مانے مگر دُنیا بھی ایک عظیم الشان کارخانہ ہے جو قیام و سلامتی کے لیے خُدائے برتر اور قدیر کا ہمیشہ محتاج ہے۔ ہر کارخانہ کے حُسنِ انتظام کا دارومدار اُن کاریگروں اور کارکنوں کی قابلیت پر موقوف ہے جو اس میں کام کرتے ہیں اور اُسے چلاتے ہیں۔ اور کارکنوں کی قابلیت اور صلاحیت کا انحصار اُس تعلیم و تربیت پر ہے جو اُنہیں دی جاتی ہے۔ کارخانہ عالم کی خوبیوں کا دارومدار بھی اُس کے کاریگروں اور کارندوں یعنی اس دُنیا کے رہنے بسنے والوں کی قابلیت پر ہے۔ اور دُنیا کے رہنے بسنے والوں کی قابلیت کا انحصار اُس تعلیم و تربیت پر موقوف ہے جس کا فیضان وقتاً فوقتاً کارخانہ عالم کے دانا و حکیم، موجد و حاکم کی جانب سے اُس کے مقرر کردہ اتالیق و معلمین کے ذریعہ عوام و خواص پر حسبِ ضرورت و مناسبتِ وقت ہوتا رہتا ہے۔ اِنسان اپنی ذات سے خود ایک کارخانہ ہے۔ وہ عالمِ صغیر ہے اور عالمِ کبیر یعنی کائنات کا ایک نمونہ ہے۔ اُس کا صراط المستقیم پر قائم رہنا بغیر اللہ کی عنایت اور توفیقِ عطا کردہ کے محال ہے۔ یہ بدیہیات سے ہے کہ ہر اِنسان یکساں قابلیت نہیں رکھتا۔ مختلف اِنسان ظرف و صلاحیت و استعداد و قابلیت کے لحاظ سے باہم متفاوت ہوتے ہیں۔ ہر شخص نور و عزت و جلال و حکمت و شفقتِ الٰہی کے اس درجہ تک متحمل ہونے کی قابلیت نہیں رکھتا جو اُس کے رہنمائے خلق و ہادی و معلم و اتالیق بننے کے لیے ضروری ہے۔ اس لیے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں میں سے چند برگزیدہ، کامل النفوس، بری از خصائلِ ذمیمہ و متصف از اوصاف حمیدہ افراد کو اس کام کے لیے چُن لیا اور اُنہیں محلِ نبوت قرار دیا۔ علومِ الٰہی کے فیضان کا جو

طریقہ اور ذریعہ مقرر فرمادیا گیا ہے وہ دُنیا کی سلامتی اور اُس کے امن و امان اور اُس کی ترقی و بہبود کے لیے نہایت ضروری ہے۔ حکمت و شفقت و رحمتِ الٰہی کے اس دروازہ سے دُنیا کا تعلق جس قدر قوی اور مستحکم و حقیقی ہو گا اُسی قدر سرسبزی و شادابی و خوشحالی و عافیت و سلامتی و ترقی رونما ہو گی۔ اور اس بابِ رحمت سے جس قدر گریز ہوتا جائے گا اُسی قدر خرابیاں و بربادیاں اور بدامنیاں اور فتنہ و فساد و تکالیفِ قلبی و جسمانی پیش آئیں گی۔ کوئی عقلمند اس سے اِنکار نہیں کرسکتا کہ دُنیا خُدا کی خُدائی کی محتاج ہے۔ اس کے یہ معنی ہوئے کہ دُنیا نورِ نبوت کے فیضان و اِنتشار اور تعلیمِ نبوی کی پابندی کی محتاج ہے۔ لوگ فلاحِ دُنیوی کے لیے بھی انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کی تعلیمات کے محتاج ہیں اور سلامتیِ عقبیٰ کے لیے بھی۔

حقیقت نبوت:

جب ہدایت و سلامتی خلق کی غرض سے خالق و مخلوق کے درمیان انبیاء علیہم السلام واسطہ بنے تو ظاہر ہے کہ نوعِ اِنسانی میں انبیاء کا مرتبہ اس درجہ اشرف و اعلیٰ ہو کہ کسی اور کا وہاں گزر تک نہ ہو سکے۔ چنانچہ مرتبۂ نبوت وہ مرتبہ ہے جس کے اُوپر کوئی مرتبہ نہیں اور نبی اور خُدا کے درمیان سوائے حجابِ حدوث کے کوئی حجاب نہیں۔

کمالاتِ اِنسانی میں نفسِ اِنسانی کو جو سب سے پہلا کمال حاصل ہوتا ہے وہ صانع کا علم ہے۔ اس کے بعد اس کی احدیت کی معرفت حاصل ہوتی ہے۔ پھر اُس کی فکر میں حضور حاصل ہوتا ہے۔ پھر اُس کے جلال کا شہود ہوتا ہے۔ پھر اُس کی وحی کی وساطت سے اُس کے علم کے ادراک میں استغراق حاصل ہوتا ہے۔ اس موخر الذکر حالت کا نام نبوت ہے۔

یہ استغراق ایسے ہی نفوس کو حاصل ہو سکتا ہے جو رذائل سے پاک ہوں۔ فواحش سے منزّہ ہوں۔ فساد سے دُور ہوں۔ طبیعت کے غلبہ سے آزاد ہوں۔ کیونکہ نفس جب تک ان آفاتِ محسوسہ میں مشغول رہے اس کا عالمِ بالا کی جانب متوجہ ہونا محال ہے۔ جب تک عالمِ حس سے اِلتفات و اِشتغال میں کمی نہ واقع ہو کمالاتِ علوی اور علومِ الٰہیہ سے نفس کو کوئی حصہ نہیں ملتا۔ ان آفات سے محفوظ ہوتے ہی تاریکی دُور ہو جاتی ہے۔ حجابات اُٹھ جاتے ہیں۔ نفس عالمِ

بالا سے قریب ہو جاتا ہے اور وہاں کے علوم و حالات و معاملات سے براہِ راست متاثر ہونے لگتا ہے۔ نبی کا قلب عالمِ بالا کے علوم و معانی کی حقیقت سے بطور معائنہ کے آگاہ ہوتا ہے اور یہ آگاہی اُسے بلا کسب وطلب و اجتہاد کے حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ نبوت کی خصوصیت یہ ہے کہ تمام کمالاتِ اِنسانیہ و ربانیہ بغیر اکتساب و اجتہاد فی التحصیل کے حاصل ہوں۔ سعی و کوشش کو اس راہ میں دخل نہیں۔ اسرارِ مکنونہ میں سے نبوت ایک ودیعت ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ اپنے جس بندہ کے قلب میں چاہتا ہے رکھ دیتا ہے۔ اور یہ ودیعت اُس بندہ کے جوہرِ نفس میں قرار پکڑ لیتی ہے۔ اس لحاظ سے نبوت نبی کے لیے ذاتی ہوتی ہے نہ کہ کسبی۔ یعنی یہ کہنا غلط ہوگا کہ نبوت ایک عرض ہے جو نفس پر طاری ہوتی ہے یا نفس کی ایک خصلت ہے۔ بلکہ صحیح یوں ہے کہ نبی کے نفس کے لیے نبوت صفتِ ذاتی ہے۔ یا یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اس کے نفس کی ذات کے کمال کا نام نبوت ہے۔

نبوت حواس کے ادراک سے بالاتر ہے۔ حقیقتِ نبوت یہ ہے کہ عقلِ کلی یعنی وہ عقل جو جوہرِ مبدع ہے۔ جسے اللہ تعالیٰ نے سب سے پہلے پیدا کیا اور سب کے بعد تک باقی رکھے گا، جو غیر محسوس جوہر ہے اور اجسادِ بشریہ سے متعلق نہیں، جو علوم و کمالاتِ الٰہی کا آئینہ ہے، ایک ایسے انسان کی جانب متوجہ ہوتی ہے جو اپنے زمانے میں سب سے زیادہ کامل و عاقل و مستعد ہوتا ہے اور اُس کی رُوح کے ساتھ پیوست ہو جاتی ہے، اور اُس کی روح و جسم میں ایسا تصرُّف کرتی ہے جیسا کہ رُوح بدن میں تصرف کیا کرتی ہے' اور اُسے بالکل اپنے ہی قبضہ میں کر لیتی ہے اور اپنے علم و حکمت کے خزائن کا اُس پر فیضان کرتی رہتی ہے۔ یہی فیضان وحی کی حقیقت ہے۔ تو گویا نبوت علم و حکمت کا کمال ہے۔ جو نبی کو وحیِ الٰہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ یہی نورِ نبوت اللہ تعالیٰ کی وہ امانت ہے جس کے متحمل آسمان و زمین نہ ہو سکے مگر اِنسانِ کامل اس کا متحمل ہوگیا۔

رسالت:

جب یہ معلوم ہوگیا کہ انبیاء، اللہ کے اُن خاص بندوں کو کہتے ہیں جو حق تعالیٰ کی جانب

سے خلق کے پاس ہدایت لے کر آتے ہیں اور حصولِ کمال کے وہ راستے بتلاتے ہیں جو اُس زمانہ کے لوگوں کے مناسبِ حال ہوں تو اِسے بھی سمجھ لینا چاہیے کہ انبیاء علیہم السلام دو اقسام پر منقسم ہیں۔ ایک وہ جو جدید شریعت لے کر آتے ہیں۔ دُوسرے وہ جو شریعت لے کر نہیں آتے بلکہ کسی اولوالعزم کی لائی ہوئی شریعت کی مطابقت میں لوگوں کو ہدایت فرماتے ہیں۔ جو نبی صاحبِ شریعتِ جدید ہوتے ہیں اور اپنی لائی ہوئی شریعت کی تبلیغ دُنیا میں فرماتے ہیں رسُول کے لقب سے ملقب ہوتے ہیں۔ جُملہ انواع و اقسام کے لوگوں پر انبیاء علیہم السلام کو اللہ تعالیٰ نے فضیلت عطا فرمائی ہے۔ انبیاء علیہم السلام کی جماعت میں سب سے زیادہ فضیلت اُولوالعزم رسُولوں کو ہے اور اولوالعزم برگزیدہ رسُولوں میں سب سے زیادہ افضیلت حضرت محمد رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کو حاصل ہے۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم خاتم النبیّین ہیں۔ خاتم الرُسل ہیں۔ کافۃ الناس ہیں۔ رحمۃ للعالمین ہیں۔ آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی شریعت جُملہ ادیانِ سابقہ کی ناسخ ہے۔ اور قیامت تک آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہی کی شریعت قائم و برقرار رہے گی۔ جس قدر تمدنی معاشرتی اور سیاسی پیچیدگیاں قیامت تک پیدا ہوں گی' جس قدر حجاباتِ ظلمت و غفلت خالق و مخلوق کے درمیان حائل ہوں گے' اُن سب کے دفعیہ کے لیے شریعت محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہی کافی ثابت ہوگی۔

ولایت:

جب رسُولِ خُدا احمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم جُملہ مخلوقات میں برگزیدہ ٹھہرے، تو کمالِ اِنسانی کا انحصار بھی آپ ہی کے اتباع پر رہے گا، یا اُن مقدس ہستیوں کے اتباع پر جنھوں نے آپ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی پیروی میں پوری صداقت اور پورے اِستقلال اور ثابت قدمی کا اظہار فرمایا۔ مثلاً خلفائے راشدین، و ائمۂ اطہار، صحابہ کرام و اولیاء متقدمین و متاخرین۔ اس اتباع کی بھی دو اقسام ہیں۔ ظاہری اور باطنی۔ متابعتِ ظاہری مرتبۂ نبوت سے متعلق ہے۔ اور متابعتِ باطنی مرتبۂ ولایت سے۔ نبوت سے اُن احکامِ شریعت کی جانب اشارہ ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم عالمِ قدس سے بواسطۂ جبرئیل علیہ السلام حاصل فرما کر خلق کو

پہنچاتے ہیں۔ ولایت وہ فیضانِ اسرارِ توحید ہے جو حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم مقامِ لِیْ مَعَ اللّٰہِ میں بلاوساطتِ جبرئیل براہِ راست حق سُبحانہٗ تعالیٰ سے اخذ فرماتے ہیں۔ عارفین کے اس قول میں کہ

''ولایت نبوت سے افضل ہے۔''

اسی امر کی جانب اشارہ ہے۔ ہر نبی ولی ہوتا ہے۔ لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہر ولی نبی ہو۔ وہ ولی جو نبی نہیں ہوتا انوارِ ولایت کا استفاضہ کمالاتِ نبی سے کرتا ہے۔ لیکن ہر نبی نورِ نبوت اور کمالاتِ نبوت کو اپنی ہی ولایت کے آفتاب سے اخذ کرتا ہے اور کسی غیر کا محتاج اور تابع نہیں ہوتا۔ نبی مثل آفتاب کے ہے جو خود بھی روشن ہے اور دُوسروں کو بھی روشنی بخشتا ہے۔ ولی مثل ماہتاب کے ہے جو آفتابِ نبوت سے نور اخذ کرتا ہے اور متابعتِ آفتاب اُس پر لازم ہوتی ہے۔ تاوقتیکہ ولایت کمال کو نہیں پہنچتی، نبوت ظاہر نہیں ہوتی۔ قوتِ نبوت حسبِ قوتِ ولایت ہوتی ہے۔ آدم علیہ السلام جنت میں ولی تھے۔ جب دُنیا میں آئے تو اللہ تعالیٰ نے اُن کو نبوت عطا فرمائی۔ کیونکہ نبوت تشریع وتکلیف کا نام ہے اور دُنیا تکلیف کا گھر ہے۔ برخلاف جنت کے کہ وہ کرامت ومشاہدہ کی جگہ ہے۔

جماعتِ کثیر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی متابعتِ ظاہری سے بہرہ اندوز ہوتی ہے۔ اور جماعتِ قلیل یَھْدِی اللّٰہُ لِنُوْرِہٖ مَنْ یَّشَآءُ [1] کی دستگیری سے اسرارِ ولایت تک رسوخ پاتی ہے۔ اوّل الذکر کو اربابِ ظاہر اور مؤخرالذکر کو اربابِ باطن کہتے ہیں۔ نبوت کا تعلق ظاہر سے ہے، اور نبوت کا باطن ولایت ہے۔ ظاہر کو باطن سے مدد ملتی ہے۔ باطن ہی سے ظاہر کی پرورش ہوتی ہے اور باطن ہی کی جانب سے ظاہر کو فیضان پہنچایا جاتا ہے۔ باطنی پہلو یہ ہے کہ اللہ سے تعلق قوی ہو اور اس میں استغراق وفنائیت حاصل کی جائے۔ اسی کا نام ولایت ہے۔ ظاہری پہلو یہ ہے کہ اس باطنی تعلق کی بنا پر جو کچھ عالمِ قدس سے حاصل کیا گیا ہے اُسے خلق تک بطریقِ مناسب ومفید پہنچایا جائے۔ یہ نبوت ہے۔

---

[1] النور۲۴:۳۵

اقسامِ ولایت:

ولایت کی دو قسمیں ہیں۔ عام و خاص۔ ولایتِ عامّہ تمام ایمان و اِسلام و عمل والوں کے لیے ہے۔ اَللّٰہُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ آمَنُوْا [1] ولایت خاصّہ واصلینِ حق کے لیے ہے۔ وَلِکُلٍّ وِّجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیْهَا [2] ہر شخص کو ایک جہت خاص حاصل ہوتی ہے جب وہ شخص حق تعالیٰ کی جنابِ مطلق میں حضورِ تام حاصل کر کے اُس جہت کو تقویت پہنچاتا ہے تو وہ جہتِ خاص اُس کی خلقیت پر غالب آ جاتی ہے۔ اور بشریت کو مقہور کر دیتی ہے۔ اسی کو فنائیت کہتے ہیں۔ جو ولایت کا لازمہ ہے۔ یہ فناء مقدمہ ہے اور سبب بن جاتا ہے واسطے بقاء بالحق کے۔ دراصل مقامِ فنا فی اللہ میں پہنچنا ولایتِ خاصہ کا ادنیٰ مرتبہ ہے۔ ورنہ اس ولایت کے اعلیٰ مراتب بقاء باللہ اور ظہور من اللہ ہیں۔ جسے مرتبۂ فناء الفناء کی عمر میں ایک بار بھی تجلی ہو گئی وہ ولایتِ خاصّہ سے نواز لیا گیا، مگر اعلیٰ مراتب ولایتِ خاصّہ کے یہ ہیں کہ حق تعالیٰ اپنے بندہ پر اپنے اسماء و صفات بطور علم و یقین و حال کے ظاہر فرما کر اُسے اُن کے ذریعہ تاثیرات و تصرُّفات کی قوت عطا فرما دے اور اپنے اسماء و صفات کا اُس بندہ کو متوّلی کر دے۔ یہ مرتبہ حقائقِ الٰہیہ کے ثابت ہوئے بغیر نہیں حاصل ہوتا ہے اور اُس کے حصول کے لیے نہایت ضروری ہے کہ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا صحیح اتباع کیا جائے۔ اور تمام صالحین کے آداب کی پیروی کی جائے۔

ولایتِ خاصّہ میں بھی دو انواع ہیں۔ وَلَایَتْ اور وِلَایَتْ۔

وَلَایَتْ (بفتح واوٌ) سے مراد وہ ولایت ہے جس میں بندہ کو حق تعالیٰ کی جانب سے وہ تصرُّفات عطا ہوتے ہیں جن سے طلبِ الٰہی کی استعداد رکھنے والوں پر اثرات ڈالے جاتے ہیں اور سالکانِ راہِ طریقت کو مقاماتِ قرب تک پہنچایا جاتا ہے۔

وِلَایَتْ (بکسرِ واوٌ) سے مراد وہ ولایت ہے جس میں وہ تصرُّفات عطا ہوتے ہیں جو خلق میں مقبولیت کا باعث ہوں۔ مثلاً خوارق و تصرفاتِ تکوینی۔

بعض حضرات کو ان دو میں سے ایک ہی قسم کی ولایت نصیب ہوتی ہے۔ اور بعض کو

---

1. البقرہ ۲:۲۵۷ 2. البقرہ ۲:۱۴۸

دونوں اقسام کی۔ ان میں سے بعض میں غلبہ ایک کو دُوسرے پر رہتا ہے اور بعض میں دونوں قوتیں مساوی ہوتی ہیں۔ بقول صاحبِ اقتباس الانوارؒ کے مشائخ چشتیہ و قادریہ قدس اللہ اسرارہم کو دونوں اقسام کی ولایت میں سے وافر حصہ عطا ہوا ہے گو اُن میں سے بعض پر ایک اور بعض پر دُوسری کا غلبہ رہا ہے۔ مشائخِ سہروردیہ اور شطاریہ قدس اللہ اسرارہم کو بھی ان ہی پر قیاس کیا جا سکتا ہے۔ مشائخ نقش بندیہ قدس اللہ اسرارہم پر ہمیشہ وَلایت (بالفتح) کا غلبہ وِلایت (بالکسر) پر رہتا ہے اور ان حضرات میں سے جب کوئی مقتدیٰ اس عالم سے رحلت فرماتا ہے تو وِلایت (بالکسر) کو اپنے کسی مخلص کے حوالہ کر جاتا ہے اور وَلایت (بالفتح) کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔

کمالاتِ ولایت کی کوئی انتہا نہیں۔ کیونکہ نزول کی تو ایک حد ہے جو جسم پر آ کر رُک جاتی ہے مگر عروج کی کوئی حد نہیں۔ اس لیے اولیاء اللہ کے مراتب غیر متناہی ہیں۔ تاہم مختلف اعتبارات کے لحاظ سے لوگوں نے اس جماعت کو مختلف طور پر چند اقسام میں تقسیم کیا ہے۔ علاوہ مندرجہ بالا تقسیم کے ایک تقسیم اس طرح پر واقع ہوئی ہے کہ ولایت کی تین اقسام ہیں:

(۱) ولایتِ صغریٰ۔ (۲) ولایتِ کبریٰ اور (۳) ولایتِ علیا۔

(۱) ولایتِ صغریٰ کا مقام لطیفہٴ قلب ہے۔

(۲) ولایتِ کبریٰ کا مقام لطیفہٴ قالبیہ ہے۔

(۳) ولایتِ علیا دوامِ تجلّی ذات بلا پردہٴ اسماء و صفات میں حاصل ہوتی ہے۔ اسے ولایت ملاءِ اعلیٰ بھی کہتے ہیں۔

صاحب مرآۃ الاسرار لطائفِ اشرفی سے نقل فرماتے ہیں کہ ولایت کی چار حسبِ ذیل اقسام ہیں۔

(۱) ولایت باطنِ نبوتِ مطلقہ: ہر ولایت کے ایک ایک خاتم ہیں۔ اس ولایت کے خاتم امیر المومنین حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ ہیں۔ چنانچہ اسی جہت سے آپ فرماتے ہیں کہ اگر اہل کتابِ اربعہ جمع ہو جاویں تو میں ان میں سے ہر ایک کو اُن ہی کی کتاب سے حکم کر

سکتا ہوں۔

(۲) ولایتِ مقیدۂ ہر نبی : ولایتِ مقیدۂ محمدیہ کے خاتم بقولِ خود شیخ اکبر حضرت محی الدین ابن عربیؒ ہیں۔

(۳) ولایتِ مطلقۂ ہر نبی جو کہ ولایتِ محمدی ہے: اسے ولایتِ مطلقۂ محمدیہ بھی کہتے ہیں۔ اس کے خاتم امام آخر الزمان حضرت مہدی علیہ السلام ہیں جو کہ نسلِ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم ہی سے ہوں گے۔

(۴) ولایت جو مخصوص بہ نبوت نہ ہو ۔

بقول صاحبِ فتوحاتِ مکی ولایت کی حسبِ ذیل چار اقسام ہیں:

(۱) ولایتِ محمدیؐ جو کہ جامع ہے درمیان تصرفاتِ صوری و معنوی کے اور مقرون بہ خلافت ہے۔ خاتم اس کے علی کرم اللہ وجہہ ہیں۔ آپ کو خاتمِ کبیر کہتے ہیں۔

(۲) ولایتِ محمدی جو کہ جامع ہے درمیان تصرفاتِ صوری و معنوی کے لیکن مقرون بہ خلافت نہیں۔ خاتم اس کے امام مہدی علیہ السلام ہیں۔ آپ کا ظہور آخر زمانہ میں ہوگا۔ آپ کے بعد کوئی ولی سلطان نہ ہوگا۔ آپ خاتمِ صغیر ہیں۔

(۳) ولایتِ محمدیؐ جس میں تصرفاتِ معنوی کے ساتھ تصرفات صوری جمع نہ ہوں گے۔ خاتم اس نوع کے حضرت محی الدین ابن عربیؒ صاحب فتوحات مکی ہیں۔ آپ کو خاتمِ اصغر کہتے ہیں۔

(۴) ولایتِ عامہ جس کے خاتم عیسٰی علیہ السلام ہوں گے۔ آپ کے بعد اصلاً کوئی ولی نہ ہوگا۔ آپ خاتمِ اکبر ہیں۔ آپ کے بعد بس قیامت ہے۔

ایک تقسیم اولیاء اللہ کی [۱] مستورین اور [۲] ظاہرین میں کی گئی ہے:

اولیاءِ مستورین میں یہ لوگ شامل ہیں:

قطب مدار، اقطابِ اثنا عشر، چہل ابدال، چہار اوتاد، چہل نجباء، سی صد نقباء، ابدالِ اقالیم سبعہ۔

یہ لوگ طےِ ارض کرتے ہیں۔ پانی پر چلتے ہیں۔ ہوا میں اُڑتے ہیں۔ لوگوں کی نظروں سے جب چاہتے ہیں پوشیدہ ہو جاتے ہیں۔ بلند آواز سے قرآن و اشعار وغیرہ پڑھتے ہیں۔ مگر عوام ان کی آواز نہیں سنتے۔ وجد و رقص کرتے ہیں۔ آگ میں جاتے ہیں مگر نہیں جلتے۔ پتھر کو سونا چاندی بنا دیتے ہیں۔ کشفِ مغیبات اُنھیں ہمیشہ یا اکثر ہوتا رہتا ہے۔ خضر و الیاس ان ہی میں سے ہیں۔

اولیاءِ ظاہرین میں یہ لوگ شامل:

قطب الارشادِ مطلق، قطب الارشادِ ناجیہ، اولیاء ابرار، عارفین، عاشقین، موحّدین، محقّقین، اویسیہ، ملامتیہ، طالبین، مریدین، سالکین، سائرین، طاہرین، واصلین۔

ان میں سے بعض اپنی اور بعض دُوسروں کی تکمیل میں مصروف رہتے ہیں۔ ان کے خوارق مستورین کے خوارق سے بڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ مستورین کے بعض خوارق کو یہ حضرات خوارق ہی نہیں قرار دیتے۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ قوائے سماویہ کو قوائے ارضیہ پر غلبہ ہونے کی وجہ سے خلافِ عادت واقعات ظہور پذیر ہو جاتے ہیں اور یہ کرامت فی اللہ کا نتیجہ نہیں۔ اولیاءِ مستورین کو بیشتر کشفِ کونی ہو جاتا ہے۔ جسے کشفِ صُوری بھی کہتے ہیں۔ اولیاءِ ظاہرین کو کشفِ حقائق ہوتا ہے جسے کشفِ معنوی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں کشف و کرامات عالمِ جبروت کی چیزیں ہیں۔ اور عالمِ جبروت ایک درمیانی منزل ہے۔ انتہائی منزل تسلیم و رضا ہے جہاں کشف و کرامت سے مطلق سروکار نہیں رہتا۔ کیونکہ سالک منتہی فنائے احدیت میں غرق ہوتا ہے۔ اُسے اپنا ہی ہوش نہیں رہتا۔ تصرفات کرے بھی تو کون اور کس پر۔

تو زتو گم شو وصال این ست و بس   تو مباش اصلاً کمال این ست و بس

جہاں نہایت یہ ہو کہ بندہ اپنے اختیار ہی سے گزر جائے وہاں تصرفات کو کسی طرح قابلِ قدر نہیں سمجھا جا سکتا۔

تصرُّفات:

اولیاء اللہ صفاتِ الٰہیہ کی قوت سے خلق میں تصرُّفات کرتے ہیں۔ مگر سب سے قوی

اور سب سے وقیع تصرفات اُن کے وہ ہوتے ہیں جو قلوبِ طالبین میں اُن سے سرزد ہوں۔ ان تصرّفات کے ذریعہ سے گمراہوں کو وہ راہِ راست پر لاتے ہیں۔ بدشوقوں کو صحیح ذوق وشوق کا فیضان کرتے ہیں۔ ناقصوں کو کامل بناتے ہیں۔ اور جن لوگوں پر جہل کی مردنی چھائی ہو، اُنھیں علم کی حیات میں لا کر زندگیِ جاوید بخشتے ہیں۔ اس اعتبار سے شیخ کو محی بھی کہتے ہیں۔ ولی حقیقتاً مظہرِ تصرفاتِ نبی ہوتا ہے۔ اس کی صحتِ حال کی علامت بھی صحتِ متابعتِ نبی ہی ہوتی ہے۔ لیکن ظہورِ کرامات وخوارقِ عادات شرطِ ولایت نہیں۔ بلکہ علمائے ظاہر وباطن کا اتفاق ہے کہ ان امور کی قدرت کا ہونا بھی شرطِ ولایت نہیں عصمت بھی شرطِ ولایت نہیں۔

مگر ہاں اولیاء اللہ محفوظ ہوتے ہیں۔ اور انبیاء معصوم۔

مقاماتِ عشرہ:

ولایت بلا حصولِ مقاماتِ عشرہ حاصل نہیں ہوتی جو حسبِ ذیل ہیں:

توبہ، انابت، زہد، قناعت، ورع، صبر، شکر، توکّل، تسلیم، رضا۔

زیرِ قدمِ نبی:

محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم میں تین مراتب مجتمع ہیں:

ولایت، نبوت، رسالت۔

جُملہ انبیاء کی رُوحانیت نے آپ ہی کی روحانیت سے اخذِ فیضان کیا۔ کیونکہ آپ نے خبر دی ہے کہ

اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ نُوْرِیْ اور

کُنْتُ نَبِیًّا وَّآدَمُ بَیْنَ الْمَآءِ وَالطِّیْنِ

اور عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ ۔

اولیاء اللہ انبیاء علیہم السلام کے وارث ہوتے ہیں اور انبیاء ہی سے اقتباسِ فیض کرتے ہیں۔ جس ولی کو جس نبی سے فیض حاصل ہوتا ہے اس کی بابت یہ کہا جاتا ہے کہ فلاں نبی کے قلب پر یا فلاں نبی کے زیرِ قدم ہے۔ ہر ولی کسی نہ کسی نبی کے زیرِ قدم ہوتا ہے۔ مثلاً کسی ولی کو

ولایتِ ابراہیمی، کسی کو ولایتِ یوسفی، کسی کو ولایتِ موسوی، کسی کو ولایتِ سلیمانی، کسی کو ولایتِ عیسوی حاصل ہوتی ہے۔ وعلیٰ ہذا القیاس۔ منتخب اولیاء اللہ بوجہ اپنی جامعیت کے، ولایتِ محمدی سے نوازے جاتے ہیں۔ آفتابِ حقیقتِ محمدی کا سایہ مثل سایۂ آفتاب ہر قرن میں گھٹتا بڑھتا رہتا ہے۔ حتیٰ کہ زمانۂ رسالت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں سمت الراس پر آیا اور غایتِ نور وظہور کے باعث اُس نے اپنے سایہ کو بھی غائب پایا۔ آفتابِ وحدتِ حقیقی اُس وقت سمت الراسِ تجلی ذات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر تاباں و درخشاں ہوا اور آپ کو تمام وکمال اپنے ہی نورِ ذات وصفات سے منور فرما کر ظلمتِ امکانیہ سے محفوظ کر دیا۔ آسمانِ نبوت کے نصف النہار پر یعنی نقطۂ اعتدالی درمیانی کے بلند ترین مقام پر محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم تاباں و درخشاں ہیں۔ بجانبِ مشرق تمام دیگر انبیاء، اور بجانبِ مغرب تمام اولیاء اللہ متمکن ہیں۔ ہر ولی جو مغرب میں ہے اپنے محاذِ مشرقی کے نبی کے مشرب پر ہے۔ اُس کے قلب پر اس کا قلب ہے۔ انبیاء میں جنابِ رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اقرب ترین نبی عیسیٰ علیہ السلام ہیں۔ اولیاء اللہ میں اقرب ترین ولی حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ ہیں۔ اور ہر اعتبار سے مقابل ہیں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے۔ ختمِ ولایتِ محمدی مہدی علیہ السلام پر ہے اور وہ ہر اعتبار سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ظل ہوں گے۔

اولیاء سے زمانہ خالی نہیں:

زمانہ کبھی اولیاء اللہ سے خالی نہیں رہتا۔ جب ہر نبی کے زیرِ قدم کم از کم ایک ولی کا ہونا ضروری ہے تو ناممکن ہے کہ کوئی زمانہ اولیاء اللہ سے خالی رہے۔ اگر سوا لاکھ پیغمبر گزرے ہیں تو کم از کم سوا لاکھ اولیاء اللہ کا ہر زمانہ میں رہنا لازمی ہے۔ اور چونکہ بعض انبیاء کے زیرِ قدم کئی کئی سو کی تعداد میں اولیاء ہوتے ہیں اس لیے اُن کی اقل تعداد سوا لاکھ سے بہت زیادہ ہونی چاہیے۔ زمانہ کبھی اللہ کے خاص بندوں سے خالی نہیں رہتا۔ جو غلط فہمی عوام میں پھیل رہی ہے کہ اس زمانہ میں اولیاء اللہ نہ اگلی سی تعداد میں ہیں نہ اگلے سے تصرفات رکھتے ہیں سراسر لغو اور بے بنیاد ہے۔ چنانچہ احادیثِ صحیحہ میں بھی اس خیالِ باطل کی تردید موجود ہے۔

شیخ علاء الدولہ سمنانیؒ تحریر فرماتے ہیں کہ آدم علیہ السلام کے زمانے سے لے کر ہمارے پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانہ تک، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لے کر ظہورِ مہدی اور نزولِ عیسیٰ علیہما السلام تک، رجال اللہ کا وجود رہا ہے۔ اور رہے گا، محافظتِ عالم کے لیے۔ قوامِ عالم ان ہی کی ذات سے ہے۔ اس قسم کے رجال اللہ بیشتر اولیاء اللہ مستورین سے ہوتے ہیں۔ یعنی اُن کو سوائے بعض خاصانِ خُدا کے کوئی نہیں پہچانتا۔ مثل عوام الناس کے وہ صفاتِ بشری میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یعنی کھاتے ہیں۔ پیتے ہیں۔ بول و براز کرتے ہیں۔ شادی بیاہ کرتے ہیں۔ اُن کے بچے پیدا ہوتے ہیں۔ اسبابِ دُنیا اور اموال و املاک رکھتے ہیں۔ لوگ اُنہیں اچھا بھی کہتے ہیں اور برا بھی۔ اُن سے حسد بھی کرتے ہیں اور اُنہیں تکلیف بھی پہنچاتے ہیں۔ وہ بیمار بھی پڑتے ہیں اور علاج بھی کرتے ہیں۔ حق تعالیٰ اُن کے مراتبِ عالیہ کو عوام کی نگاہ سے پوشیدہ رکھتا ہے۔ اَوْلِیَآئِیْ تَحْتَ قَبَآئِیْ لَا یَعْرِفُھُمْ غَیْرِیْ سے اسی امر کی جانب اشارہ ہے۔

حجّتِ الٰہی:

اولیاء اللہ اس زمین پر اللہ کی حجت ہیں جو نبوت کی تصدیق کرتے ہیں اور انبیاء علیہم السلام کی نشاندہی فرماتے ہیں۔ انہیں دیکھ کر نبوت پر یقین آتا ہے۔ اِن کے وجودِ باجود سے نبوت زندہ رہتی ہے اور انوار و اثراتِ نبوت قائم رہتے ہیں اور انتشار پاتے ہیں۔ حق تعالیٰ کی یہ بہت بڑی رحمت ہے کہ اُس نے اپنے اولیاء کو اپنے بندوں میں برقرار رکھا ہے۔ ان خاصانِ خُدا کے وجود کا انکار اللہ تعالیٰ کی ایک بہت بڑی قدرت کا انکار ہے۔ اور ان سے گریز و سرتابی اللہ تعالیٰ کی ایک بڑی نعمت سے منہ کا موڑنا اور آنکھوں کا بند کرنا اور اُس نعمت کا کفران ہے۔

نخست: روزِ ازل جس کی کوئی ابتدا ہی نہیں۔

نرگس: نتیجہ جو دل میں پیدا ہو۔

نزدیکی: اسماء وصفات وافعالِ الٰہی کا شعور وعرفان۔

نزولِ الٰہی: حق تعالیٰ کے آثار وصفات کا ظاہر ہونا جو کہ ربوبیت کے مقتضیات سے ہے۔

نسبت: وہ ملکۂ راسخہ محمودہ جو سالک اکتساب سے حاصل کرتا ہے اور جو ملکہ کہ اُس کی رُوح کو جمیع جہات سے احاطہ کر لیتا ہے اور اُس کی صفتِ لازمی بن جاتا ہے اور اُس کا مرنا جینا اُسی پر واقع ہوتا ہے۔

نسیم: عنایت و یاد آوری۔

نشستن: سکینہ۔ اطمینان۔ خاطر جمعی۔

نصح: عمل کو جملہ فسادات سے پاک کرنا۔

نصیحت: نیکی کی جانب بلانا۔ اور برائی سے روکنا۔

نعت و وصف:

نعت: وہ تعریف جو موجبِ تمیزِ ذاتی ہو۔

وصف: وہ تعریف جو موجبِ تمیزِ عرضی ہو۔

نعلین: دو متضاد صفتیں۔ جیسے رحمت و قہر۔ غضب و رضاء۔ اِنعام و اِنتقام وغیرہ۔

قدمین سے وہ متضادات مراد ہیں جو مخصوص بالذات ہوں۔ اور نعلین سے وہ متضادات مراد ہیں جو مخلوقات کی طرف پہنچیں۔

نعلین سونے کی ہونے سے اس امر کی جانب اشارہ ہے کہ وہ بالذات اثر کو طلب کرتے ہیں۔ یعنی موجودات میں اپنے احکام جاری کرتے ہیں۔ چنانچہ اُن کا حکم ہر موجود اور ہر جسم میں پایا جاتا ہے۔

نفثِ رُوحی: نفث کے لغوی معنی پھونکنے کے ہیں۔ نفثِ رُوحی وہ خطرۂ رحمانی ہے جو بلاواسطہ نہ ہو۔ بلکہ اس کا فیضان حق تعالیٰ سے عقلِ اوّل پر ہو۔ پھر وہاں سے ارواحِ قدسیہ پر ہو۔ پھر یہ فیضان رُوحِ حیوانیہ پر ہو جو کہ ہم میں موجود ہے۔ گویا یہ فیضان رُوح القدس کی وساطت سے ہوتا ہے۔

نفحات: فیوض جو مبداءِ فیاض کی جانب سے قلبِ سالک پر وارد ہوں اور رُوحِ سالک کو قدسی خوشبوؤں سے معطر کر دیں۔

نفس: کسی چیز کی ذات کو اُس کا نفس کہتے ہیں۔ نفس کی حقیقت اُس کی رُوح ہے اور رُوح کی حقیقت حق تعالیٰ ہے۔ حق تعالیٰ نے محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نفس کو اپنے نفس سے پیدا کیا۔ پھر آدم علیہ السلام کی ذات کو محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نفس کا ایک نسخہ بنایا۔ اسی لطیفہ کی وجہ سے انہوں نے باوجود ممانعت کے شجرِ ممنوعہ کھالیا۔ کیونکہ نفس ذاتِ ربوبیت سے پیدا تھا۔ اور ربوبیت کی شان یہ ہے کہ کسی کے منع کرنے سے باز نہ رہے۔ لیکن اُس میں نفس کو التباس ہوا۔ نفس نے بالذات اپنے اُوپر بھروسہ کیا۔ حالانکہ اُس کا فرض تھا کہ اخبارِ الٰہی پر بھروسہ کرتا۔ اُس نے یہ نہ جانا کہ اقتضائے طبیعت کے مُطابق عمل کرنا رُوح میں تاریکی پیدا کرتا ہے اور ایسے عمل کرنے والے کو شقی بنادیتا ہے۔ اور یہ بھی نہ جانا کہ ربوبیت کی یہ شان نہیں کہ شقاوت پیدا کرنے والی چیزوں کو عمل میں لاوے۔ ظلمت طبیعت کے مقتضیات کو معاصی اور انوارِ رُوحی کے مقتضیات کو طاعت کہتے ہیں۔ نافرمانیوں کا یہی نتیجہ ہوتا ہے کہ عاصی طبیعتوں کو پستی کی جانب اتار دیا جاتا ہے۔ قربِ الٰہی سے بُعدِ جسمانی کی جانب نکال دیا جانا ہی نیچے اُترنا ہے۔

جو معلومات کہ بندہ کو ذاتی طور پر حاصل ہوئی ہوں اُن کو ترک کر دینا اور اُن کی جگہ اخبارِ الٰہی پر ایمان لانا اور اس ایمان پر کاربند ہونا موجب سعادت ہے اور روشِ برعکس موجب شقاوت۔ افراد و اقوام کی ہلاکت ان ہی امور میں التباس اور حیلہائے نفسانی کا نتیجہ ہوا کرتی ہے۔

اِنسان میں یہ نفس ایک لطیفہ ہے لطائفِ ستہ میں سے، اور صوفیائے کرام کے نزدیک اس لطیفہ کا مقام جسمِ اِنسانی میں ناف کے متصل ہے۔

جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ نفس ربوبیت کی ایک شعاع ہے تو اسے بھی سمجھ لینا چاہیے کہ تعیّنِ اِنسانی میں آکر یہ شعاعِ ربوبیت ایک تقیّدِ اعتباری میں مقید ہو جاتی ہے۔ اس تقیّد سے آزادی اور مبداءِ اصلی کی جانب مراجعت کی تلاش و کوشش موجبِ سعادت ہے۔ اور برعکس اس کے تقیّدِ مذکور سے اُنس اور مبداءِ اصلی سے برگشتگی موجبِ شقاوت ہے۔

جو نفس کہ طبیعتِ عنصری اور عاداتِ سفلی کی تاریکی میں پوری طرح گھرا ہوا ہے۔ اسے نفسِ امارہ کہتے ہیں۔

اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَةٌ بِالسُّوْٓءِ (یوسف ۱۲ : ۵۳)

"تحقیق نفس البتہ حکم کرنے والا ہے ساتھ برائی کے۔"

جب ریاضت و مجاہدہ سے نفس اس پستی سے اُبھرنا شروع ہوتا ہے اور برقِ ہدایت وقتاً فوقتاً اُس پر روشنی ڈالنے لگتی ہے تو اسے اپنی ضلالت و گمراہی کا احساس ہونے لگتا ہے۔ اور وہ معصیت سے بھاگنا چاہتا ہے اور ہر معصیت پر ملامت کا اظہار کرتا ہے۔ اُس وقت اُسے نفسِ لوّامہ کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ...... (القیامۃ ۷۵:۲)

"اور قسم کھاتا ہوں میں نفس ملامت کرنے والے کی۔"

جب یہ ملکہ اُس میں راسخ ہو جاتا ہے اور اصلاح و تہذیب کے اعلیٰ مراتب پر وہ پہنچ جاتا ہے تو اسے نفسِ مطمئنہ کہتے ہیں۔ اس وقت اس سے خطاب ہوتا ہے کہ:

یٰٓاَیَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِیْٓ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَةً مَّرْضِیَّةً فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ ۝ وَادْخُلِیْ جَنَّتِیْ ۝ (الفجر ۸۹: ۲۷ تا ۳۰)

"اے نفسِ مطمئنہ رجوع ہو جا طرف اپنے پروردگار کے۔ تو اس سے راضی وہ تجھ سے راضی۔ پس داخل ہو بیچ بندوں میرے کے۔ اور داخل ہو بیچ میری بہشت کے۔"

اب رہا یہ سوال کہ نفسِ مطمئنہ حاصل کیونکر ہوتا ہے۔ تو اس کی بابت بھی قرآن ہی سے دریافت کر لیا جائے۔ جس میں صاف ارشاد ہے کہ

اَلَا بِذِکْرِ اللّٰهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ ......(الرعد ۱۳ :۲۸)

"خبردار ہو جاؤ کہ یادِ الٰہی سے ہی دل اطمینان پکڑتے ہیں۔"

صوفیائے کرام کی اصطلاح میں انسان کے اوپر کے نصف دھڑ کو جسمِ ملکوتی اور نیچے کے

نصف دھڑ کو جسمِ نفسانی کہتے ہیں۔ لیکن جب تہذیب نفس کما حقہ حاصل ہو جاتی ہے تو پورا جسم ہیئتِ وحدانی حاصل کر لیتا ہے۔

ابلیس نفس کی جہتِ جلالی و گمراہی کا مظہر ہے اور اُسے اِنسان پر نفس ہی کے وسیلہ سے کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ شیاطین ابلیس کی اولاد ہیں۔ ابلیس نے نفسِ طبعیہ پر قابو پا کر عاداتِ حیوانیہ کی دُنیا میں دل کی شہوانی آگ سے نکاح کیا تو شیاطینُ الاِنس والجن پیدا ہوئے اور بہ نسبت شیاطینِ جن کے شیاطینِ اِنس زیادہ قوی اور زیادہ خطرناک ثابت ہوئے۔

ابلیس کے وجود میں ننانوے (۹۹) مظاہر ہیں ساتھ بے شمار تنوّعات کے۔ ان میں سے سات مظاہر بطور اصل کے ہیں، بمقابلہ ہفت اُمہاتِ اسمائے الٰہی کے اور اس میں بھی اہلِ بصیرت کے لیے ایک عجیب نکتہ ہے۔ وہ سات مظاہر حسب ذیل ہیں:

(۱) دُنیا و مافیہا: اس میں ابلیس کفار و مشرکین پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۲) طبیعت و شہوات ولذّات: اس میں وہ مُسلمانوں پر ظاہر ہوتا ہے۔

(۳) عُجب: اس میں وہ نیک لوگوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ انہیں اپنے اعمال اچھے معلوم ہوتے ہیں۔ کسی کی نصیحت ان پر کارگر نہیں ہوتی۔ اُن کے اعمال نیک ہوتے ہیں تو اُن اعمال کی عظمت کے وہم میں اُن میں تخفیف شروع ہو جاتی ہے۔ پھر رفتہ رفتہ بدخلقی، بدگمانی، غیبت اور فسق و فجور میں وہ لوگ مبتلا ہو جاتے ہیں۔

(۴) ریا: اس میں وہ عابدوں اور زاہدوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ اُن کے دِل میں یہ ڈالتا ہے کہ "تیرے اعمال اچھے ہیں۔ انہیں لوگوں پر ظاہر کر، تا کہ لوگ تیرے معتقد بنیں اور تیری پیروی کر کے ہدایت پاویں۔" رفتہ رفتہ ان کی نیتوں کو فاسد کر کے انہیں ہلاک کر دیتا ہے۔

(۵) علم: اس میں وہ علماء پر ظاہر ہوتا ہے۔ علماء پر اُسے بمقابلہ جہلاء کے بڑی جلدی اور بڑی آسانی سے کامیابی حاصل ہوتی ہے۔ ابلیس قسم کھاتا ہے کہ ایک جاہل کے مقابلہ میں ہزار قوی الایمان عالموں کا بہکانا اس کے لیے آسان ہے۔

(۶) عادات اور طلبِ راحت: اس میں وہ سچے مریدوں پر ظاہر ہوتا ہے۔ ان کی ہمتوں کو شدتِ عبادت میں تھکا ڈالتا ہے تاکہ وہ لوگ اپنے نفس کی طرف واپس آ ئیں اور طبیعت کی تاریکی میں پھر گرفتار ہو جائیں۔

(۷) معارفِ الٰہیہ: اس میں وہ صدیقین و اولیاء اللہ و عارفین پر ظاہر ہوتا ہے۔ ابلیس ہر ادنیٰ و اعلیٰ پر موت کے وقت تک ظاہر ہوتا رہتا ہے اور اعتقادات و تجلیات و فہم میں التباس کرتا رہتا ہے۔ مقرّبین اُس کی مکاریوں کو پہچان لیتے ہیں اور اس کے اثر سے بالکل محفوظ رہتے ہیں۔ بلکہ یہ لوگ جب اس کا مکر پہچان لیتے ہیں تو یہ شناخت اُن کی مزید ترقی کا باعث ہوتی ہے۔

ابلیس کے پاس گمراہ کرنے کے حسبِ ذیل آلات ہوتے ہیں:

(۱) غفلت: یہ اُس کی تلوار ہے۔

(۲) شہوت: یہ اُس کا تیر ہے۔

(۳) ریاست: یہ اُس کا قلعہ ہے۔

(۴) جہل: یہ اُس کی سواری ہے۔

(۵) لہو ولعب: شرابیں اور فضول قصے کہانیاں، یہ اُس کے ہتھیار ہیں۔

(۶) عورتیں: یہ اُس کا گروہ ہیں جن سے زیادہ زبردست ہتھیار اس کے قبضہ میں اور کوئی نہیں۔

پھر اس کے حملہ کرنے کے خاص خاص موسم اور خاص خاص اوقات بھی ہیں جن میں اُس کی مصروفیت بڑھ جاتی ہے اور اسے کامیابیاں زیادہ ہوتی ہیں۔ منجملہ اُن کے رات ہے۔ اور غصہ کا وقت ہے۔ اور تہمت کا وقت ہے اور جھگڑے کا وقت ہے۔

گمراہ کرنے میں ابلیس کسی خاص روش کا پابند نہیں۔ کسی خاص معصیت پر وہ مُصر نہیں ہوتا۔ کسی متعین و مخصوص گمراہی میں وہ کسی کو کھینچ کر لانے کی مسلسل کوشش نہیں کرتا۔ ایک گناہ میں پھانسنے کی کوشش میں اسے ناکامی ہوتی ہے تو دُوسرے، اور دُوسرے میں ناکامی ہوتی ہے تو

تیسرے میں پھانسنے کی کوشش کرتا ہے یہاں تک کہ تازیست اسی قسم کی کوشش میں وہ لگا رہتا ہے۔ اُس کا مقصد صرف یہ ہوتا ہے کہ اِنسان گمراہ ہو، خواہ کسی صورت سے ہو اور معصیت میں مبتلا ہو خواہ کوئی بھی معصیت ہو۔ برعکس اس کے نفس ہے جو نہایت ضدّی اور ہٹی ہے۔ جس لذت کی چاٹ اُسے پڑ جاتی ہے یا جو خواہش اُس میں پیدا ہو جاتی ہے وہ اُس پر اَڑ جاتا ہے اور ہر طرف سے گھیر گھار کر اِنسان کو اسی طرف لانے کی کوشش کرتا ہے۔ لیکن چونکہ اصل اُس کی خراب نہیں اس لیے ناکامیوں کی مسلسل ٹھوکریں اور ہدایت کی ذرا سی تحریک سے اُس کی اصلاح بھی ہو جاتی ہے۔ یہ وہ بات ہے جو ابلیس کو نصیب نہیں۔

نفسِ کلیہ: یہ ایک نفس ہے مدبّرِ کلیہ۔ موجودات میں عرش سے فرش تک جو کچھ گزرتا ہے۔ وہ نفسِ کلیہ ہی کا مقتضی ہے۔ مبدءیّت خاصیتِ افعال کے اعتبار سے اُسے طبیعتِ کلیہ کہتے ہیں۔ اُس نفس کے نظامِ مقتضیات کو مصلحتِ کلیہ کہتے ہیں۔ نفوس اجزائے افلاک اور طبائع عناصر اور نفوسِ نباتیہ اور حیوانیہ سب کے سب گویا نفسِ کلیہ کے مختلف المزاج اعضاء ہیں اور سب کے سب نفسِ کلیہ ہی میں مجتمع ہیں۔ ہر ظاہر و پوشیدہ شے میں یہ نفس ساری ہے۔ صُورتوں کے تغیّر سے یہ نفس متغیر نہیں ہوتا۔ وہ صرف مدبّر کی تدبیر ہوتی ہے جو صُورتوں میں تبدیلی پیدا کرتی ہے۔ جب پانی ہوا ہو جاتا ہے اور ہوا پانی بن جاتی ہے تو نفسِ کلیہ دونوں صُورتوں میں باقی رہتا ہے۔ ایک طور پر چھپ جاتا ہے اور دُوسری وضع میں ظاہر ہو جاتا ہے۔

نفسِ ناطقہ کی حقیقت بھی نفسِ کلیہ ہی ہے۔

نفس الامر: محلِّ اعیانِ ثابتہ وصُورِ علمیہ۔

نفی اثبات: توحید کی دو جہتیں ہیں۔ نفی اور اثبات۔ اور کلمۂ طیبہ مرکب ہے نفی اور اثبات سے۔ ذاتِ باری تعالیٰ اُن اوصافِ ناقص سے منزہ ہے جو اس کی شان کے شایان نہیں اور ان ہی اوصافِ ناقصہ سے اُس کی نفی کی جاتی ہے اور چونکہ وہ اپنی ذات سے کامل اور اپنی صفات سے مستکمل ہے، ان اسمائے حسنٰی اور ان صفاتِ کاملہ سے جن کو کہ اس نے خود اپنی شان میں بیان فرمایا ہے، اُس کا اثبات کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقتِ خُداوندِ عزوجل نفی اور اثبات

دونوں سے منزہ و ماورئی ہے۔

نقاب: حجابِ، موانع، استعدادِ تجلی کے پیدا ہونے میں ہر سنگِ راہ۔

نقل: کشفِ معنی و اسرار۔

نقطۂ جوالہ: مرکزِ توحید۔

نیست در دائرہ یک نقطہ خلاف از کم و بیش — کہ من ایں مسئلہ بے چون و چرا می بینم

اس مرکز کا دائرہ ممکنات ہیں۔

رسی کے ایک سرے میں شعلہ باندھو اور دُوسرا سرا ہاتھ میں لے کر رسی کو تیزی سے گھماؤ تو بادی النظر میں دائرہ بن جائے گا۔ حالانکہ فی الحقیقت وجود صرف ایک ہی شعلہ کا ہے۔ اسی طرح مرکزِ توحید کے گرد بے شمار دوائرِ ممکنات بنتے رہتے ہیں جو محض اعتباری ہیں۔

زہر یک نقطہ زیں دَورِ مسلسل — ہزاراں شکل مے گردد مکمل

نکاحِ معنوی: مختلف الخاصیت اجزاء کی ترکیبِ باہمی سے تناسب و اعتدال نے مساوات پیدا کر کے جس صُورتِ اِنسانی کو پیدا کیا، اس میں حسن جھلکا۔ اُس حُسن نے نفسِ ناطقۂ اِنسانی کو اپنی جانب کھینچا اور اپنا عاشق بنالیا۔ چنانچہ رُوح و بدن کا تعلق عاشق و معشوق کا تعلق ہے۔ ولیِ مطلق یعنی حق تعالیٰ نے دونوں کے درمیان نکاحِ معنوی کر دیا۔ نکاح ایک عقد ہے اور تصرُّف ہے۔ نکاح بلا مہر نہیں بندھتا۔ چنانچہ یہاں مہر میں تمام عالم کو ملک اِنسانی بنا دیا گیا اور اُسے اِنسان کے تحت میں کر دیا گیا۔ اجزائے عالم اِنسان ہی کے اجزاء اور اِنسان ہی کی فروع ہیں۔

اس نکاحِ معنوی سے جو اولاد پیدا ہوئی وہ حسبِ ذیل ہے:

علوم، نطق، فصاحت، اخلاقِ حسنہ، صباحت، بالفاظِ دیگر صفاتِ کمال و جلال و جمال۔

نکتہ: ذاتِ بحت، خطرۂ رحمانی۔ وہ پیامبر یا رسول جس کی وساطت سے حق کی جانب سے عبد کے دل میں پیام آناً فاناً آ جاتا ہے اور عبد و معبود میں رشتہ قائم و دائم ہو جاتا ہے۔ یہ وہ رشتہ

ہے جو کبھی نہیں ٹوٹتا۔

نماز و روزہ: توجہ باطن الی اللہ اور اعراض از ماسویٰ۔

نمط: مقامِ حضور و مشاہدہ۔

نوالہ: خلعت جو افراد کے لیے خاص ہے۔ عطیۂ حق برائے مقربین۔

نور: یہ ایک اسم ہے اسمائے الٰہی میں سے جو تقریباً مترادف ہے اسم الظاہر کے۔ وجودِ عالمِ ظاہر در لباسِ صُورِ جمیع اکوانیہ از جسمانیات۔ ہر واردِ الٰہی جو دل پر وارد ہو۔

حق تعالیٰ فرماتا ہے:

اَللّٰهُ نُوْرُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ؕ اَلْمِصْبَاحُ فِیْ زُجَاجَةٍ ؕ اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّیٌّ یُّوْقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَیْتُوْنَةٍ لَّا شَرْقِیَّةٍ وَّلَا غَرْبِیَّةٍ ۙ یَّكَادُ زَیْتُهَا یُضِیْٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ؕ نُوْرٌ عَلٰی نُوْرٍ ؕ یَهْدِی اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ یَّشَآءُ ؕ وَیَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ ؕ وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیْمٌ ...... (النور ۲۴:۳۵)

"اللہ نور ہے آسمانوں کا اور زمینوں کا۔ اُس کے نور کی مثال مانند طاق کے ہے۔ جس کے بیچ میں چراغ ہو، وہ چراغ شیشہ کی قندیل میں ہے۔ شیشہ کی وہ قندیل گویا کہ تارا ہے چمکتا ہوا۔ روشن کیا جاتا ہے وہ چراغ زیتون کے مبارک درخت سے جو نہ شرقی ہے نہ غربی۔ نزدیک ہے کہ تیل اُس کا روشن ہو جاوے۔ اگرچہ نہ لگے اس کو آگ۔ نور پر نور ہے۔ اللہ جسے چاہتا ہے اپنے نور کی جانب ہدایت فرماتا ہے۔ اور بیان فرماتا ہے اللہ مثالیں واسطے لوگوں کے اور اللہ ہر چیز کا جاننے والا ہے۔"

سمٰوات ارواح ہیں اور زمین اجساد۔ مشکوٰۃ جسمِ انسانی ہے۔ مصباح رُوح ہے جو مثل چراغ کے روشن اور روشن کنندہ ہے۔ زجاجہ قلب عبد ہے۔

اللہ تعالیٰ نے اپنے نورِ وجود سے آسمانوں اور زمینوں کا اِشراق فرمایا۔ بعد اس کے کہ جو

حجابات اُس کے اور اُن کے درمیان تھے اُنہیں وہ اُٹھا چکا تھا۔ حجابات کے اُٹھا دینے سے یہ مراد ہے کہ آسمانوں اور زمینوں اور جو کچھ اُن میں ہے۔ اُن میں اللہ تعالیٰ نے اپنا نور قبول کرنے کی صلاحیت پیدا فرما دی۔ جس طرح کہ آئینہ میں صیقل کر دینے سے صورتوں کے قبول کرنے کی اس میں صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے۔ اللہ کے نور کے عالم میں ہونے کی مثال ایسی ہے جیسے کہ رُوحِ اِنسانی بدنِ اِنسانی میں۔ بدنِ اِنسانی میں مصباح یعنی رُوح ہے۔ یہ رُوح قلب یعنی زجاجہ میں ہے۔ شجرۃٍ مبارکۃٍ سے نفسِ اِنسانی مراد ہے۔ اور زیتونۃ سے مراد انواع و اقسام کے فیوض قبول کرنے کی قابلیت۔ لا شرقیۃ سے اشارہ ہے عالمِ مجردات کی جانب۔ و نیز یہ کہ اُس میں کمالات بالفعل ہیں۔ اور لا غربیۃ سے مراد ہے کہ وہ اجسام کثیفیہ ظلمانیہ میں سے نہیں۔ یکاد زیتھا یضیء سے یہ مراد ہے کہ اُس میں خود ہی چمک اٹھنے کی استعداد موجود ہے۔ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ یعنی اگرچہ حرارتِ غریزہ کا رُوحِ اِنسانی کے ساتھ کوئی مدبّرانہ تعلق نہ ہو۔ نورٌ علٰی نورٍ سے وہ نور مراد ہے جو اس نورِ اِنسانی کے مافوق ہے اور وہ نورِ الٰہی ہے۔

نوروز: مقامِ تفرقہ۔

نَے: بانسری۔ اِنسانِ کامل، درویش صاحب حال، واصلانِ حق جو از خود تہی اور از حق باقی ہیں اور جن میں سے خود ان کی کوئی آواز نہیں نکلتی بلکہ نَے نواز کی آواز نکلتی ہے۔ نَے سے مراد قلم بھی ہے جس سے باطن ظہور میں آتا ہے۔ قلمِ وجودِ محمدی صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی وساطت سے رِبِّر مکتوم ظہور میں آیا اور جمیع علوم کی تعلیم کے لیے رابطہ پیدا ہو گیا۔

کیست نَے آں کس کہ گوید دم بدم   من نیَم جز موجِ دریائے قِدم   (جامیؒ)

نیم مستی: اپنے استغراق سے آگاہ ہونا اور اس پر نظر رکھنا۔

☆

و

واجب الوجوب: واجب اسے کہتے ہیں جو اپنے وجود و بقا کے لیے کسی غیر کا محتاج نہ ہو۔
وہ ذاتِ حق ہے جو اپنے وجود و قیام و بقا کے لیے کسی کی محتاج نہیں۔
واجب الوجود: اُسے کہتے ہیں جس کا وجود اُس کی ذات کا مقتضاء ہو۔
ممکنِ الوجود وہ ہے جو اپنی موجودیت کے لیے کسی غیر کا محتاج ہو اور اُس میں حکم کے
اختلافات جاری ہوں۔
واحدتین: وحدتِ حقیقیِ حق اور وحدتِ حقیقیِ اِنسان۔
وادیٔ ایمن: تصفیۂ قلب جو قلب کو تجلیِ الٰہی کے قابل بنا دے۔
وارد: خواطرِ محمودہ۔ جو چیز از قسمِ معانی دل پر بلا کوشش صادر ہو۔
واسطہ: صورتِ پیر و مرشد۔
واقعہ: جو کچھ کہ عالمِ غیب و شہادت کے متعلق سالک کے دل پر واقع ہو۔
وجد: احوالِ صادقہ جو قلب پر اُس وقت وارد ہوں جبکہ قلب شہود میں فانی ہو۔
وجدان: مقامِ شہود۔
وجود: ہستی۔ ذاتِ بحت۔ ہستیِ مطلق۔ واحدیت۔ ذات کا وہ مرتبہ جہاں صفات سلب
ہوں۔ چنانچہ اس لحاظ سے حضرت اجمع پر بھی وجود کا اطلاق ہوتا ہے۔
وجود چھ اقسام پر منقسم ہے:

(۱) واجب الوجود : یعنی لازم الوجود

(۲) ممکن الوجود : یعنی جسمِ مثالی۔

(۳) ممتنع الوجود : یعنی رُوحِ اضافی۔

(۴) عارف الوجود : یعنی اعیانِ ثابتہ۔

(۵) شاہد الوجود : یعنی مرتبۂ وحدت۔

(۶) واحد الوجود : یعنی مرتبۂ احدیت۔

وجود کے متعلق تفصیلی بحث "مراتبِ وجود"[1] کے تحت میں کی گئی ہے۔

وجودِ اکبر: وہ واصل جو نقطۂ انتہا کو پہنچ گیا ہو اور جس میں جمال و جلال کا اجتماع و امتزاج نہایت اعتدال کے ساتھ ہوا ہو۔ اسے وجودِ اکبر کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے لوگ ہدایت کرنے کی بہترین قابلیت رکھتے ہیں۔

جن منتہیوں میں جمال و جلال کا اعتدال اس درجہ حُسن کا پہلو لیے ہوئے نہیں ہوتا انہیں وجودِ کبیر کہتے ہیں۔

وجودِ کبیر، قطب مدار اور قیوّمِ عالم وغیرہ ہوتے ہیں اور یہ لوگ نادر و کمیاب ہوتے ہیں۔

وجودِ اکبر اور بھی زیادہ نادر و کمیاب ہیں اور یہی لوگ ظاہر و باطن میں حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے بالکل قدم بقدم ہوتے ہیں اور حضور ہی کے جمال و جلال کے اعتدال کا پرتو ان پر پڑتا ہے۔

وجودِ مکتسب : اولیاء اللہ کو بعض صورتوں میں بعد اکتساب کے ایک خاص نوعیت و لطافت و قوت کی صورتِ مثالی عطا فرمائی جاتی ہے جو صورتاً بدنِ عنصری کے مشابہ اور لطافت میں رُوح کے قریب قریب ہوتی ہے اور قوت میں عوام کی صُورتِ مثالی سے بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔

دراصل ہر شخص ایک صُورتِ مثالی رکھتا ہے۔ یہ صورت ہر شخص میں رُوح و جسم کے

[1] ضمیمہ نمبر ا مندرجہ آخر کتاب ہذا صفحہ ۳۹۸

درمیان ایک برزخ ہے جو صُوری اعتبار سے مشابہٗ جسم اور حسی اعتبار سے مشابہٗ رُوح ہوتی ہے۔ خواب کی مُلاقاتیں ان ہی مثالی صُورتوں کی آپس میں مُلاقاتیں ہوا کرتی ہیں۔ بعد مرنے کے جب اِنسان عالمِ برزخ میں جاتا ہے تو اُسے ایک صُورتِ مثالی عطا ہوتی ہے جو اُس کی روح کا مرکب بنتی ہے۔ یہ وہی صورت ہے جو اس دُنیا میں بدنِ جسمانی میں حلول کئے ہوتی ہے۔ اولیاء اللہ کسب و ریاض سے اس صُورتِ مثالی پر اقتدار حاصل کر لیتے ہیں اور ان حضرات کو یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ اپنی صورت ایک ہی وقت میں متعدد مقامات پر نمایاں کر سکتے ہیں۔ بعض اولیاء اللہ کو حیاتِ ظاہری میں و نیز بعد مماتِ اضطراری یہ قدرت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ جس شکل اور جس صورت میں چاہیں اپنے آپ کو ایک ہی وقت میں ہزاروں مختلف مقامات پر دکھلا دیں۔

وجہ: ذاتِ واجب تعالیٰ، وجودِ حقیقی۔

وحدتِ حقیقی: وہ وحدت جس میں کسی وجہ سے کثرت نہ ہو اور جو تجزی کو قبول نہ کرے اور نہ اُس کے مقابل اُس کی کوئی ضد ہو۔ تجزی و تغیّر و ضدّیت و تشبیہ و اثنینیت کو وہ قبول نہیں کرتی۔ یہ وحدتِ حقیقی ھوتیتِ مطلقہ ہی کے شان کے شایان ہے۔

وحدتِ مجازی: وہ وحدت جو تجزی و تعدّد و تکثّر کو و نیز اپنے مقابل کو قبول کرے۔ یہ وحدت تمام محدثات میں جاری ہے۔ مثلاً کہتے ہیں کہ ایک شخص یا ایک جماعت یا ایک صدی یا ایک ہزار۔

وحدتِ وجود و وحدتِ شہود: لفظِ وجود کا اطلاق صوفیائے کرام کی اصطلاح میں واجب تعالیٰ پر ہوتا ہے اور اس سے ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ صرف ذاتِ حق تعالیٰ ہی ہے جو اپنی ذات سے قائم ہے برعکس دیگر اشیاء کے جو ہستیِ مطلق سے قائم ہیں ۔

ہر چہ آید در نظر غیرِ تو نیست — یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو

(خسروؒ)

یہاں توئی سے مراد ذات ہے۔ بوئے تو سے مراد صفات اور خوئے تو سے افعالِ باری

تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ وحدت الوجود سے یہی مراد ہے کہ ؎

مجموعۂ کونین بقانون سبق ۔۔۔ کردیم تفحّص ورقًا بعد ورق
حقا کہ ندیدیم و نخواندیم درو ۔۔۔ جز ذاتِ حق و شیونِ ذاتیۂ حق

اس حقیقت تک از روئے کشف و مشاہدہ پہنچنے سے قبل ایک درمیانی منزل آتی ہے جس میں سالک بوجہ غلبۂ انوارِ حق جملہ موجودات کو اپنی نظر سے غائب پاتا ہے۔ اور غیر حق سے یہاں تک روگردانی کر لیتا ہے کہ بسا اوقات حفظِ مراتب سے بھی غافل ہو جاتا ہے۔ اور غلبۂ حال میں سُبْحَانِیْ مَآ اَعْظَمَ شَانِیْ یا اَنَا الْحَقُّ یا اسی نوع کے نعرے بلند کرنے لگتا ہے۔

اس کی مثال یہ ہے کہ دن میں جبکہ آفتاب کی روشنی کا غلبہ ہوتا ہے تو آسمان میں ستارہ ایک بھی نظر نہیں آتا اور دیکھنے والا یہ سمجھتا ہے کہ آسمان میں کوئی ستارہ ہی نہیں بلکہ آفتاب ہی آفتاب ہے۔ حالانکہ ستارے ہوتے ہیں گو آفتاب کی چمک انہیں ڈھانپ لیتی ہے۔ لیکن یہ حالت وسطِ سلوک کی ہے۔

ابتدائے سلوک میں سالک کی حالت رات کو ستارے دیکھنے والے کی سی ہوتی ہے کہ تارے تو دیکھتا ہے مگر آفتاب نہیں دیکھتا۔

وسطِ سلوک میں سالک پر دن چڑھ آتا ہے کہ آفتاب دیکھتا ہے مگر تارے نہیں دیکھتا۔

انتہائے سلوک میں سالک رات اور دن کی کیفیات سے تجاوز کر کے حقیقت کے میدان میں اپنا خیمہ نصب کرتا ہے۔ جہاں سے وہ آفتاب کو بھی دیکھتا ہے اور تاروں کو بھی اور یہ بھی صریح طور پر معلوم کر لیتا ہے کہ یہ سب تارے آفتاب ہی کی روشنی سے چمکتے ہیں۔ یہیں پہنچ کر وہ حفظِ مراتب کا بھی خیال رکھ سکتا ہے اور اس مقام پر یہ عقدہ اُسے حل ہوتا ہے کہ ؎

ہر مرتبہ از وجود حکمے دارد ۔۔۔ گر حفظِ مراتب نہ کنی زندیقی

وسطِ سلوک میں جو حالت طاری ہوتی ہے وہ وحدتِ شہود ہے اور انتہائے سلوک کی

حالت وحدتِ وجود ہے۔

جمہور صوفیہ کا مسئلۂ توحیدِ وجودی پر اتفاق ہے۔ اظہارِ حقیقت کے لیے البتہ مختلف پیرایوں اور مختلف اِصطلاحات کا استعمال کیا گیا ہے مگر حقیقتاً سب آپس میں متفق ہیں۔ عوام اور اغیار کو جو اختلافات نظر آتے ہیں وہ سطحی اور لفظی ہیں نہ کہ معنوی۔

وَرَقہ: نفسِ کلیہ، لوحِ محفوظ

وسیلہ: مقامِ قربت اور یہی مقامِ محمود ہے۔

وصال: تعیّن کا اٹھ جانا اور ہستیِ مجازی سے جدائی کا واقع ہو جانا اور اپنی خودی کے وہم سے بیگانہ ہو جانا وصالِ حق ہے۔ اسے آشنائیِ حق بھی کہتے ہیں۔

تو مباش اصلاً کمال این ست و بس   تو ز تو گم شو وصال این ست و بس

واصلِ حق حق ہے۔ کیونکہ وجود ہر مرتبہ میں واجب ہے اور مخلوقات تعیُّنات ہیں۔ جب تک تعیّن رفع نہیں ہوتا وصول میسر نہیں آتا۔ چنانچہ واصلِ حق، مخلوق نہیں رہتا اور مخلوق کے اثرات اس پر سے زائل ہو جاتے ہیں۔

وصول: سالک کا مقامِ مرآتیہ تک پہنچنا۔ یعنی بندہ کا آئینۂ ذات بن جانا اور اُس سے ذات کا ظہور واقع ہونا۔

وفا: عنایتِ ازلی جو کہ عمل پر التفات کیے بغیر آغوش میں لے لیا کرتی ہے۔

وقت: حالتِ موجودہ۔ وقت اُس حالت کو کہتے ہیں جو اِنسان پر کسی وقت غالب ہو۔ اگر اِنسان دُنیا میں مبتلا ہے تو اس کا وقت دُنیا ہے۔ عقبٰی کی فکر دامن گیر ہے تو اُس کا وقت عقبٰی ہے۔ سرور میں سرشار ہے تو وقتِ سرور ہے۔ رنج میں غرق ہے تو وقتِ حزن ہے۔ خوشی میں مسرور ہے تو اُس پر وقتِ خوشی ہے۔ غرضیکہ اِنسان پر جس وقت جو حالت طاری ہو وہی اس کا وقت ہے۔ جو زمانہ گزر چکا ہے وہ ماضی ہے اور ہاتھ سے نکل گیا۔ جو زمانہ کہ ابھی آیا نہیں مستقبل ہے اور ہاتھ نہیں آتا۔ بس حال ہی سے سروکار ہے۔ اور حال ہی نقد وقت ہے جو مٹھی میں ہے۔ اور حال ہی سے سالک کو ہر وقت سابقہ رہتا ہے۔ مثل شمشیرِ برق کے آتا ہے اور چلا جاتا ہے۔

اَلْوَقْتُ سَیْفٌ قَاطِعٌ سے وقت کی اس برق رفتاری ہی کی جانب اشارہ ہے ؎

چوں بوقتِ آئینہ صافی شد زشک — رہ نیابد صورتِ انس و ملک
اہلِ وقت از وقت بیروں ننگرند — کے غمِ ماضی و مستقبل خورند
تا تو باوقتی زکار افتادۂ — وقت اگر با تو بود آزادۂ
وقت اگر با تو بماند حالِ تست — باز یابی نقدِ وقتِ خود درست
نیست وقتِ حال راچندیں درنگ — زیں سبب گیرد دِلت ہرگونہ رنگ

طوالت وقت در کثافت: لطافت سے کثافت کی جانب جس قدر نزول ہو گا۔ وقت اُسی قدر اندازہ میں طوالت اختیار کرتا جائے گا۔ عالمِ ملکوت میں تھوڑا سا وقت عالمِ ناسوت کے زیادہ وقت کے برابر ہوگا۔ جیسے کے دائرہ میں مرکز کے قریب کی تھوڑی سی جگہ خطِ محیط کی جانب آ کر زیادہ وسعت اختیار کر لیتی ہے۔

وقفہ: دو مقامات کے درمیان میں رک جانا۔

وہم: پندار۔ اِنسان میں بدترین چیز قوتِ وہمیہ ہے۔ جو ایک مہلک قوت ہے اور ہر خوبی کو ہلاک کر دیتی ہے۔

ہ

ہا: اعتبارِ ذات بلحاظِ حضورِ وجود۔

ہاہوت: وہ مقام جس کی جانب: کُنتُ کَنزاً مَخفِیاً سے اِشارہ ہے۔

ھُباء: تنزُّلاتِ وجود کا وہ مرتبہ جس میں اجسامِ عالم کو کشادہ کیا جاتا ہے۔ یہ مرتبہ عینی نہیں ہے، بلکہ مثل عنقا کے ہے جو دیکھنے میں نہیں آتا بلکہ سننے میں آتا ہے۔ عقلِ اوّل کے بعد چوتھا مرتبہ ہے۔ ایک جوہر ہے جس میں صُوَرِ اجسام مفتوح ہوتے ہیں۔

ہجران: ظاہر و باطن میں غیر کی جانب التفات کرنا ہجران ہے۔ اشتیاق میں تڑپنا بھی ہجران ہے۔ ہجر دراصل وہ کیفیت ہے جو فراقِ بعد وصال میں پیدا ہو۔ وصل سے قبل جو کیفیت ہوتی ہے، اُسے ہجر نہیں کہتے۔ بلکہ اضطراب کہتے ہیں۔

ہجوم: کسی چیز کا دل پر قوت کے ساتھ وارد ہونا بغیر اس کے کہ اُس کے لیے اپنی طرف سے کسی قسم کی کوشش کی جائے۔

ہدایت: یہ بالذات ایک بھید ہے وجودی اور الہامی، جو اللہ کے بندوں پر طاری ہوتا ہے اور ان پر ہجوم کرتا ہے۔ جذبۂ الٰہی کا ایک نور ہے جس کے تحت میں عارف خُدا کے راستہ پر تائیدِ الٰہی سے مناظرِ اعلیٰ کی جانب ترقی کرتا ہے۔

ہدیہ: ولایت خواہ کسی نوع کی ہو۔

ہشیاری: غلبۂ عشق سے افاقۂ سکون کی جانب آنا۔ یعنی مقامِ سُکر سے مقامِ صحو میں آنا۔

ہفت منزل: یہ وہ سات وادیاں ہیں جو سالک کو راہِ سلوک میں پیش آتی ہیں اور جنھیں حضرت خواجہ فرید الدین عطار اپنی کتاب منطق الطیر میں بیان فرماتے ہیں۔ وہ حسبِ ذیل ہیں۔

(۱) وادیٔ طلب۔ (۲) وادیٔ عشق۔ (۳) وادیٔ معرفت
(۴) وادیٔ استغناء (۵) وادیٔ توحید (۶) وادیٔ حیرت
(۷) وادیٔ فقر و فناء

ہمت: اپنے لیے یا کسی اور کے لیے حصولِ کمالات کی غرض سے اپنی پوری قوتوں اور جمیع قوائے رُوحانیہ کے ساتھ حق تعالیٰ کی جانب متوجہ ہو جانا۔ وصول الی اللہ کے لیے جُملہ مخلوقات کو ترک کر دینا اور قلب کو تمام خواہشوں اور آرزوؤں سے پاک کر لینا اور دل میں طلبِ صادق کا پیدا کر لینا بھی ہمت ہے۔

ہمت ایک براق العارفین ہے۔ جس کی بدولت طالبانِ حق کو معراج نصیب ہوتی ہے۔ سوائے نیک لوگوں اور مقبول بندوں کے کسی کو اس میں حصہ نہیں ملتا۔ اللہ تعالیٰ نے اُس پر اپنے اسمِ قریب سے تجلّی فرمائی اور اسمِ سریع اور اسمِ مجیب سے نظر ڈالی۔ ہمت جب کسی چیز کا قصد کرتی ہے تو اُس پر قائم ہو جاتی ہے اور اُس کو اپنی مرضی کے موافق پا لیتی ہے۔ ہمت کے قائم ہونے کی دو علامتیں ہیں۔ ایک علامتِ حالیہ اور دوسری علامتِ فعلیہ۔ علامتِ حالیہ یہ ہے کہ حصولِ مقصد کے لیے خصوصیت کے ساتھ قلب میں یقین کامل راسخ ہو جاوے۔ اور علامتِ فعلیہ یہ ہے کہ حرکات و سکنات و عمل و کوشش سے حصولِ مقصود کے لیے جی توڑ سعی کی جائے۔ جس میں یہ دونوں باتیں نہ ہوں وہ ہرگز صاحبِ ہمت نہیں۔ بلکہ جھوٹی امید اور بے کار آرزوؤں والا ہے۔ بغیر قلم اور سیاہی اور لکھنے کا طریقہ جاننے کے کوئی شخص کتابت نہیں کر سکتا۔ سیاہی بمنزلہ اُس کے ہے کہ کسی چیز کی جانب توجہ کی جائے۔ قلم بمنزلہ یقین کے ہے۔ اور لکھنے کا طریقہ جاننا اور اُس طریقہ کو عمل میں لانا بمنزلہ حرکات و سکنات یعنی عملِ صالحہ کے ہے۔

ہمت کے موثر ہونے کے لیے یقین بہت ضروری چیز ہے۔ جب شیطان دلوں میں

حلول کر جاتا ہے اور وسواس ڈال دیتا ہے تو نا اُمیدی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یقین کا نور التباس کی تاریکی میں مخفی ہو جاتا ہے۔ مایوسی شیطان کا ایک دھکا ہے۔

ہمت کا اصلی تعلق صرف خُدا کے ساتھ ہے۔ موجودات سے تعلق پیدا کرنے والی جدوجہد ہمت نہیں کہلاتی بلکہ ہمّ کہلاتی ہے۔ ہمّ دل کی توجہ ہے کسی مقصد کی جانب۔ وہ مقصد اعلیٰ ہو، خواہ ادنیٰ۔ لیکن ہمت کے لیے اسرار کی معرفت حاصل ہونے سے قبل اُس سے مترقی ہو جانا ضروری ہے۔ ورنہ یہ معرفت بھی حجاب ہو جاتی ہے۔

میکائیل علیہ السلام ہمت ہی کے نور سے پیدا ہوئے۔

دل میں جو خطرہ سب سے پہلے کسی امر کے متعلق گزرتا ہے اسے خاطرِ اوّل یا خاطرِ ربانی یا ہاجس یا سببِ اوّل یا نقرِ خاطر کہتے ہیں اور اُس میں خطا کا کبھی احتمال نہیں ہوتا۔ جب وہ خطرہ قوی ہو کر نفس میں متحقق ہو جاتا ہے تو اُسے ارادہ کہتے ہیں۔ جب تردد اور غور و خوض اور مزید چھان بین سے اس میں پختگی پیدا کر لی جاتی ہے تو اُسے ہمت کہتے ہیں۔ اُس میں جب اور بھی مضبوطی آ جاتی ہے تو اس کا نام عزم ہو جاتا ہے۔ جب دِل میں اُس عزم کے عمل میں لانے کا خیال پیدا ہوتا ہے تو قصد کے نام سے اسے موسوم کرتے ہیں۔ جب اس کام کو شروع کرنے لگتے ہیں تو وہ قصد نیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔

ھُو: اعتبارِ ذات بلحاظ غیبت اور بلا اعتبارِ صفات۔

ھَوا: مقتضیاتِ طبیعت کی جانب نفس کا میلان اور علویت سے سفلیت کی جانب جھکنے کی خواہش۔

ھُویّت: لفظ ھو سے مشتق ہے جو غائب کی طرف اشارہ کرنے کے لیے استعمال میں آتا ہے ہویت سے حق تعالیٰ کی کنۂ ذات کی جانب اشارہ ہے۔ باعتبار اُس کے اسماء وصفات اور اُس کی غیوبیت کے۔ حق تعالیٰ کی غیبت عین اس کی شہادت ہے اور اُس شہادت عین اُس کی غیبت ہے۔ اِنسان کی حالت پر اُس کا قیاس نہیں ہو سکتا۔ بلکہ وہ بالذات ایسا غیب ہے جو اسی کو لائق ہے اور اس کی شہادت بھی ایسی ہے جس کے وہ ہی لائق ہے۔ وہ ایسا ہے جیسا کہ وہ خود اپنے کو

جانتا ہے

ہیولیٰ: وہ چیز ہے جس میں صورِ اشیاء ظاہر ہوتی ہیں اور وہ نفسِ رحمانی ہے۔ ہر وہ باطن بھی ہیولیٰ ہے جو صورتِ ظاہر رکھتا ہو۔

ی

یار: تجلّیٔ صفات، صفتِ نصرتِ الٰہی۔

یاقوتِ حمراء: نفسِ کلیہ۔ کیونکہ بوجہ تعلق بہ جسم اس میں ظلمت ہے برعکس عقل کے جسے درّہ بیضاء کہتے ہیں۔

یقین: جس میں شک وشبہ کو مطلق دخل نہ ہو۔ رویتِ عیان بقوتِ ایمان نہ کہ بذریعۂ حجتِ برہان۔

یوم الجمع: وقتِ لقاء ووصول بسوے عینِ جمع۔ روزِ قیامت۔

تمت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سرِّ دلبراں

ضمیمہ نمبرا

مراتبِ وجود

تمہید: حال کا قال میں مقید ہونا محال ہے۔ مشاہدات و کیفیات کا ما حصل منطق و ریاضی کی خشک و مقید جدوجہد سے ہاتھ نہیں آتا۔ کشف و شہود کی وساطت سے جو علوم حاصل ہوتے ہیں وہ کتابوں کی مدد سے حاصل نہیں ہو سکتے۔ لذتِ طعام کا صحیح اندازہ قوتِ ذائقہ ہی کی وساطت سے ہو سکتا ہے نہ کہ نظم و نثر کے ذریعہ۔ قوتِ سامعہ، قوتِ باصرہ، قوتِ شامّہ، قوتِ لامسہ مجتمع ہو کر بھی قوتِ ذائقہ کی کمی کو پورا نہیں کر سکتیں۔ اس مضمون کے لکھنے کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ سالکینِ راہِ طریقت کو خانقاہوں کی زندگی اور ریاضات و مجاہدات سے جو مفاد حاصل ہوتے ہیں وہ اس مضمون کے ذریعہ بلا مشقت حاصل ہو جاویں۔ کیونکہ ایسا ہونا غیر ممکن ہے۔ کون نہیں جانتا کہ حقیقت کی راہ میں الفاظ و عبارات حجابات ہیں۔ مگر باوجود اس کے بڑے مرتبہ کے حقائق دان اور معرفت آگاہ اہل اللہ نے ان مسائل پر قلم اٹھایا ہے اور الفاظ و عبارات ہی سے ضخیم ضخیم کتابیں بھر دی ہیں۔ اُن کا یہ فعل بے سُود نہیں۔ انھوں نے ان اپنے قیمتی وقت کو کسی فضول اور بے فائدہ مشغلہ میں ضائع نہیں کیا۔ بلکہ ایک بہت بڑی ضرورت کو پورا کیا ہے۔ ان کی تحریریں حقیقت کے رخِ زیبا پر نقاب ہیں۔ نقاب سے پردہ پوشی بھی متصوّر ہے اور نشاندہی بھی۔ رُخِ یار کی جانب رہنمائی اسی سے ہوتی ہے۔ جب تک نقاب سے سابقہ نہیں پڑتا چہرہ تک

رسائی نہیں ہوتی۔ نشان دہی اور رہنمائی کی خدمت وہ خدمت ہے کہ مشتاقانِ جمالِ یار اس بارِ احسان سے سبکدوش نہیں ہو سکتے۔ اس مضمون کا منشاء فقط یہی ہے کہ عنوانِ بالا کے تحت میں جو کچھ یہ حضرات تحریر فرما گئے ہیں اس کو اختصار کے ساتھ حتی الوسع عام فہم پیرایہ میں بیان کر دیا جائے تا کہ طالبانِ حقیقت کو یہ معلوم ہو جائے کہ توحید و وجود و شہود و مراتب وجود و تنزّلات وغیرہ کے ضمن میں مستند عارفوں اور حقائق شناسوں نے کیا لکھا ہے اور ان حضرات کا مافی الضمیر کیا ہے، اور کن اصطلاحات کے ذریعہ سے اپنے مافی الضمیر کا انہوں نے اظہار فرمایا ہے۔ تصوف کے بیشتر عرفانی مسائل کا سمجھنا اس مضمون کی صحیح تفہیم پر موقوف ہے۔

وجود: تصوّف کی عبارات میں وجود سے ہمیشہ وجودِ حق تعالیٰ مراد ہوتی ہے۔ وجود مِنْ حَیْثُ هُوَ هُو میں نہ اعتبارِ ذہنی ہے نہ اعتبارِ خارجی۔ مرتبۂ لا بشرط شیء میں وجود نہ اطلاق میں مقیّد ہے نہ تقیّد میں۔ اس مرتبہ میں وہ کلی ہے نہ جزوی نہ عام ہے نہ خاص۔ نہ واحد ہے، اس معنی میں کہ اس کی ذات پر کوئی شے زائد ہوئی ہو نہ کثیر ہے۔ جُملہ اعتبارات و اضافات یہاں ساقط ہیں اور یہ مرتبہ سب درجوں سے بلند ہے۔ رفیع الدرجات سے اسی مرتبہ کی جانب اِشارہ ہے۔ پھر وہ مطلق اور مقیّد اور کلی اور عام اور خاص اور واحد اور کثیر سب ہی کچھ ہوتا ہے۔ بغیر اس کے کہ اس کی ذات اور حقیقت میں کوئی تغیّر و تبدّل واقع ہو۔ وہ تھا اور کوئی شے اس کے ساتھ اور اس کے علاوہ نہ تھی۔ كَانَ اللّٰهُ وَلَمْ يَكُنْ مَعَهٗ شَيْئًا[1] اور اب بھی اسی طرح ہے جس طرح کہ تھا۔ اَلْآنَ كَمَا كَانَ نہ جوہر ہے نہ عرض ہے۔ بعینہٖ اور بذاتہٖ موجود ہے اور کسی دوسری چیز سے جو ذہناً یا خارجاً اس سے مغایرت رکھتی ہو، موجود نہیں۔ وہ بدیہی ہے۔ اور حقیقت و ماہیت میں سب چیزوں سے زیادہ پوشیدہ ہے۔ ذہن اور خارج میں کوئی شے بغیر اُس کے نہیں پائی جاتی۔ پس وہ بالذات سب کا محیط ہے اُسی سے اشیاء کا قوام ہے۔ وہی اشیاء کا عین ہے۔ وہی اپنے مرتبوں میں تجلّی فرماتا ہے اور علم اور عین میں اپنی حقیقتوں سے اور صُورتوں سے ظہور فرماتا ہے۔ پھر اسی کا نام ماہیت اور اعیانِ ثابتہ ہو جاتا ہے۔ اور ہر ہر مرتبہ میں اسی کا نام بدلتا رہتا ہے۔ وہی ضدین میں ظہور کرتا ہے اور اسی سے مثلین قائم ہوتی ہیں۔ حالانکہ وہ بے مثل و بے مثال ہے۔ لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ وَّهُوَ السَّمِيْعُ الْبَصِيْرُ......[2] اس کی وحدت

---

[1] حدیث نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم [2] الشوریٰ ۴۲:۱۱

حقیقی کثرت کے مقابل نہیں۔ اور اُس کی وحدتِ اسمائی جو کثرت کے مقابل ہے اُس کی وحدتِ اصلی ذاتی کی ظلّ ہے۔ وہ نورِ محض ہے۔ اپنی ذات سے ظاہر ہے اور غیر کو ظاہر کرتا ہے۔ اُس کی حقیقت اُس کے غیر پر ظاہر نہیں۔ وجودِ عام یعنی وہ وجود جو عمومیت میں مقید ہے اور وجودِ ذہنی اور وجودِ خارجی سب اسی کے اظلال ہیں۔

اَلَمْ تَرَ اِلٰی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ ......(الفرقان ۲۵: ۴۵)

''کیا نہیں دیکھا تو نے طرف اپنے رب کے، کہ کیونکر پھیلایا ہے سائے کو۔''

یعنی وجودِ اضافی کو ممکنات پر کیسا پھیلایا ہے۔ اسماء و صفات کے لباس میں وہ ظاہر ہے۔ اور اپنی پیدا کی ہوئی اشیاء میں وہ مخفی ہے۔ قیامتِ کبریٰ میں وہ وحدتِ حقیقی سے ظاہر ہوگا اور تعیُّنات کے پردہ کو پاش پاش کر دے گا۔ لِمَنِ الْمُلْکُ الْیَوْمَ کا جواب لِلّٰہِ الْوَاحِدِ الْقَھَّارِ[1] ہوگا اور قیامت صغریٰ میں وہ عالمِ شہادت سے عالمِ غیب میں تحویل فرمائے گا۔

وہ پہلے علم میں ظاہر ہوتا ہے پھر عین میں۔ اور وجود میں سوائے اس کے دوسری کوئی چیز نہیں ع

در کون و مکاں نیست عیاں جز یک نور ۔۔۔ ظاہر شدہ آں نور بانواعِ ظہور

حق نور و تنوّعِ ظہورش عالم ۔۔۔ توحید ہمیں است دگر وہم و غرور

تنزُّلات: وجود نے مرتبۂ وراء الوریٰ سے جن سیڑھیوں پر سے علی الترتیب نزول فرما کر باغ و بہارِ کائنات کی گلشن آرائی فرمائی، اُنہیں تنزلات کے نام سے موسُوم کرتے ہیں۔ یہ ایک اصطلاح ہے اور اپنے استعمال میں لغوی معنی سے ہٹی ہوئی ہے۔ لغت کے اعتبار سے اُوپر کی منزل کو چھوڑ کر نیچے کی منزل میں آ جانے کا نام ''تنزّل'' ہے۔ مثلاً ایک ڈپٹی کلکٹر کا تنزّل تحصیل داری میں ہو گیا ہو، تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اب وہ ڈپٹی کلکٹر نہیں رہا بلکہ تحصیل دار ہو گیا ہے۔ پہلی جگہ سے ہٹ کر اب وہ نیچی جگہ میں اتر آیا ہے۔ اوپر کی جگہ اس سے خالی اور نیچے کی جگہ اس سے پُر ہو گئی ہے۔ مگر یہاں تصوّف میں ''تنزلات'' کے یہ معنی نہیں۔ وجود جیسا تھا ویسا ہی ہے۔

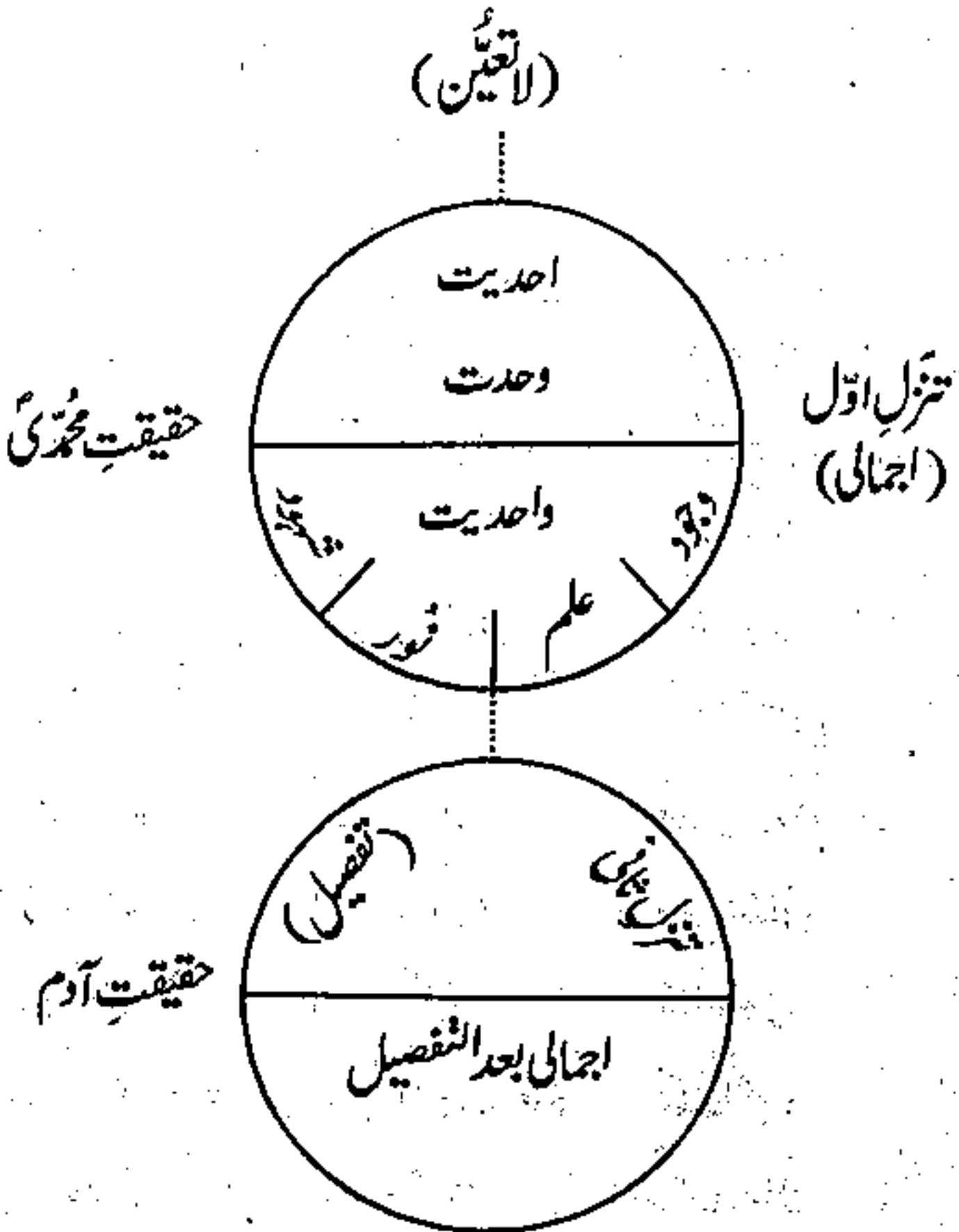
---

[1] المومن ۴۰: ۱۶

اس میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوا...... "الآنَ کَمَا کَانَ"...... یہ جُملہ تغیرات شہودی اور اعتباری ہیں۔ خواہ وہ علمی ہوں یا عینی۔ جب یہ کہا جاتا ہے کہ "جُملہ تنزّلات شہود میں واقع ہوئے نہ کہ وجود میں" تو اس جُملہ سے یہی مراد ہوتی ہے کہ یہ تنزّلات اعتباری ہیں نہ کہ حقیقی۔

ترتیبِ موجودات: جن منزلوں یا جن سیڑھیوں پر سے وجود نے نزول فرمایا انہیں حسبِ موقعہ کبھی تنزّلات، کبھی تعیّنات، کبھی تجلیات، کبھی تقیدات اور کبھی اعتبارات کہتے ہیں۔ ترتیبِ تنزّلات کی تفہیم کی غرض سے نیچے ایک نقشہ درج کیا جاتا ہے۔ جس سے ترتیبِ موجودات کا ایک خاکہ ذہن کے سامنے بہ آسانی آسکے گا۔

نقشہ مراتبِ وجود

تشریحِ اجمالی: جُملہ تنزُّلات دوائر کے طور پر واقع ہوئے ہیں۔ اس طرح پر کہ ہر تنزل ماتحت پر تنزُّل مافوق بہ شکل دائرہ محیط ہے۔ ہر حقیقت اپنی جزویات کو گھیرے ہوئے ہے اور ہر جزو اپنے زیرِ حکم اجزاء پر محیط ہے۔ غرضیکہ یہ سلسلہ یوں ہی چلا گیا اور بے شمار و لا متناہی دوائر پیدا ہوتے چلے گئے ہیں۔ نقشۂ مراتبِ وجود ایک اجمالی نقشہ ہے اور اس میں بھی دائرے ... دائرے بتلائے گئے ہیں۔ سب سے بڑے دائرے سے خارج ذاتِ لاتعیّن بتلائی گئی ہے۔ اور اس مرتبہ وراء الوریٰ کے اظہار کے لیے جن اصطلاحات کا عموماً استعمال کیا جاتا ہے۔ وہ بھی لکھ دی گئی ہیں۔ یہ مرتبہ جُملہ تعیُّنات وتقیّدات و اعتبارات سے برتر ہے۔ اسی بناء پر دوائرِ تعیُّنات سے اسے خارج بتلایا گیا ہے۔ تنزلِ اوّل اس کے بعد ہے۔ پہلا تنزل اجمالی ہے۔ دُوسرا تنزل تفصیلی ہے۔ اس تفصیل نے صُورتِ اِنسانی میں پھر اجمال اختیار کیا جسے اجمال بعد التفصیل کہہ سکتے ہیں۔ تو سادہ عبارت میں ترتیب تنزُّلات یوں بیان کی جا سکتی ہے کہ ذاتِ بلاتعیّن نے پہلے

اجمالی تنزل فرمایا پھر تفصیلی۔ اس تفصیل کے بعد صورتِ آدم میں پھر اجمال اختیار فرمایا۔ بجائے اس کے کہ ایک دائرہ کو دُوسرے دائرہ کے اندر دِکھلایا جائے جیسا کہ نقشہ مراتبِ وُجود میں دکھایا گیا ہے۔ اگر آسانیٔ فہم کی غرض سے تنزلات کو علی الترتیب اُوپر نیچے دِکھلایا جائے تو پھر نقشہ کی یہ شکل ہوگی۔ (نقشہ پچھلے صفحہ پر ملاحظہ فرمائیں)

تجلیِ اوّل میں ازروئے علم کے کمالِ ذاتی کا ظہور ہے۔ باعتبار اطلاق کے جس کی جانب احدیت سے اشارہ ہے، اور باعتبار کمال اسمائی اجمالی کے، جس کی جانب واحدیت سے اشارہ ہے۔ تجلیِ ثانی میں کمالِ ذاتی کا اظہار بالتفصیل یوں ہوا، کہ پہلے اسماء وصفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے بعدازاں جُملہ تفاصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔

تشریحِ تفصیلی: تشریحِ مزید کی غرض سے ذیل میں تینوں مراتب (یعنی لاتعیّن۔ تعیّنِ اوّل اور تعیّنِ ثانی) کے تحت میں ان اصطلاحات کی ایک فہرست شائع کی جاتی ہے جن سے اُن مراتب کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے۔ ان اصطلاحات اور ان کے وجوہِ استعمال پر غور کرنے سے مضمون کے سمجھنے میں بہت مدد ملے گی:

لا تعیُّن	تعیُّنِ اوّل	تعیُّنِ ثانی
غیبِ ہویّت	تجلی اوّل	تجلیِ ثانی
غیب الغیوب	حقیقت محمدیہ ﷺ	حقیقتِ اِنسانی
		حضرت الوہیت
ازل الآزال	وحدت الحقیقیہ	حضرت اسماؤ الصفات
عینِ کافور	علمِ مطلق	منتہی العٰلمین
منقطع الوجدانی	القابلیۃ الاولیٰ	احدیت الکثرت
منقطع الاشارات	احدیت الجمع	وجودِ اضافی
مجہول النعت	وجودِ مطلق	منشاءِ سویٰ
الغیب المسکوت عنہ	مرتبۂ ولایتِ مطلقہ	فلک الحیٰوۃ
ذاتِ ساذج	حجابِ عظمت	نفس رحمانی

ذاتِ بحت	مقامِ او ادنیٰ	عالمِ جبروت
ذات بلا اعتبار	الحبۃ الحقیقیہ	معدن الکثرت
مرتبۃ الہویّت	رابطہ بین الظہور والبطون	قابلیتِ ظہور
....	برزخ البرازخ	منشاءِ کثرت
....	برزخِ کبریٰ	عماء
....	....	حضرت جمع الوجود
....	....	منتہی العابدین

قبلِ نزول: تنزّلات کے دوائر شروع ہونے سے قبل کے مرتبہ پر جو اصطلاحات صادق آتی ہیں ان کی تفصیل یہ ہے:

لاتعیُّن: ذات میں یہاں کسی تعیُّن کا اعتبار نہیں۔ نہ اسمائی نہ افعالی۔

غیبِ ھویّت: ھویت ذاتِ خالص کو کہتے ہیں جس میں اسم ورسم ونعت و وصف تک کو داخل نہ ہو۔ غیب اس لیے ہے کہ اس مرتبہ میں ذات کا شعور محال ہے۔

غیب الغیوب: یہ مرتبہ جُملہ مراتبِ معقولہ سے بالاتر ہے۔

ازل الآزال: جُملہ مراتبِ قدیمہ ازلیہ کی انتہا ہے۔ اس سے بالاتر کوئی مرتبہ نہیں۔

عینِ کافور: کافور میں فوری قہر وغلبہ کی وجہ سے دُوسری کسی چیز کو تحقق نہیں اور جو چیز اس میں چلی جاتی ہے۔ وہ اسی کی صفت اختیار کر لیتی ہے۔ اس مرتبہ میں بھی یہی ہوتا ہے۔

منقطع الوجدانی: یہاں نہ وجدانِ ذاتی ہے نہ صفاتی۔ بعض جگہ جیم کا نقطہ غائب کر کے منقطع الوحدانی بھی کہہ دیتے ہیں جس سے مراد یہ ہوتی ہے کہ تعیُّنِ اوّل جو کہ وحدت ہے یہاں منقطع ہے۔

منقطع الاشارات: یہاں جُملہ امتیازات اٹھ جاتے ہیں اور کسی قسم کے اشارہ کی یہاں گنجائش نہیں۔

مجہول النعت: نعت کہتے ہیں وصفِ ثبوتی کو اور یہاں وصفِ ثبوتی یا کسی قسم کا بھی لغوی یا

اسمی اعتبار مطلق نہیں۔

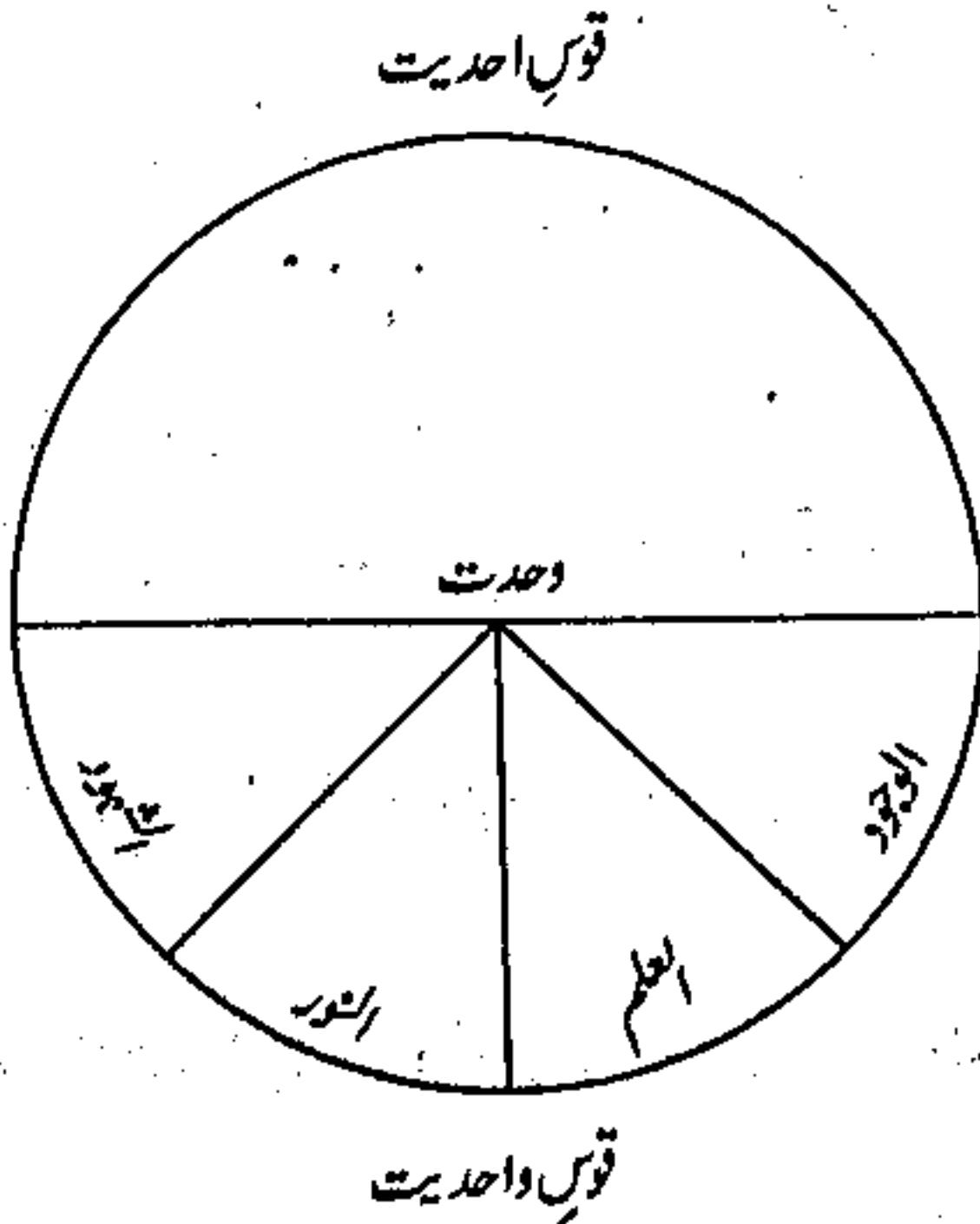
الغیب المسکوت عنہ: سکوت ضد ہے کلام کی۔ اور کلام محتاج ہے اسم ونعت کا، اور یہاں نہ اسم کو دخل ہے، نہ نعت کو نہ کلام کو۔ بجز سکوت کے یہاں چارہ نہیں۔

ذاتِ ساذج: ساذج معرب ہے سادہ کا۔ یہاں ذات میں کوئی چیز شامل نہیں۔

ذاتِ بحت: بحت کہتے ہیں خالص کو۔ یہاں ذات خالص از اسم ورسم ونعت ووصف ہے۔

ذات بلا اعتبار: یہاں جُملہ اعتبارات وتقیدّات گم ہیں۔

مرتبۃ الھویت: ذاتِ بحت بحیثیت ھو۔ یعنی ذات جو کہ کامل ہے اپنی ذاتیت میں۔

تعیّنِ اول: یہ تعین یا تنزل یا تجلی ایک دائرہ کی شکل میں واقع ہے۔ وہ دائرہ مشتمل ہے دو قوسوں اور ایک خطِ درمیانی پر، جو کہ دونوں قوسوں کے درمیان برزخ ہے۔ اُوپر کا قوس احدیت ہے اور اشارہ ہے اطلاق کی جانب۔ نیچے کا قوس واحدیت ہے۔ جہاں شعورِ ذات مِنْ حَیْثُ الاسماو الصِّفات جملاً حاصل ہوتا ہے۔ خطِ درمیانی وحدت ہے، جو برزخ ہے درمیان احدیت وواحدیت کے۔ یعنی دونوں کو شامل ہے اور دونوں کو ایک دُوسرے سے جدا کرتا ہے۔ کاغذی شکل اس دائرہ کی یہ ہے:

اس دائرہ میں قوسِ بالائی احدیت ہے یعنی وحدت غیر زائدہ علیٰ ذاتہ ، غیبِ ہویت ، ذاتِ بحت ، لابشرطِ شے ۔ وجود یہاں تمام قیود حتیٰ کہ قیدِ اطلاق سے بھی مطلق اور عدم احاطہ کا مقتضی ہے۔ تو گویا اس دائرے میں آ کر شاہدِ خلوتِ غیب الھویۃ نے پہلا تنزل اطلاق میں فرمایا اطلاق میں تنزل فرمانے کے یہ معنیٰ ہوئے کہ ترتیبِ موجودات میں عقل نے ذات کے متعلق جو سب سے پہلا تعقل اور سب سے پہلا اعتبار کیا وہ اطلاق میں کیا۔ اس اطلاق سے عدم تقیُّد فی الواقع مراد نہیں بلکہ عدم اعتبارِ قیود مراد ہے۔ یہاں ظہور فی البطون کا حکم مندرج ہے کیونکہ اس مرتبہ میں سب کچھ ہے مگر عدمِ تمیز کے ساتھ جُملہ مراتب کا ظہور قربِ اطلاق میں آتے ہی سطوۃ الوحدۃ القاہرۃ کے تحت میں گم ہو جاتا ہے۔ عدم اندراجِ حقیقی یہاں اندراجِ حکمی کے ساتھ گھل مل جاتا ہے۔ عینیت اور غیریت کی یہاں بحث تک نہیں رہتی۔ اسماء کو یہاں دخل نہیں۔ کیونکہ اسماء میں تمیز ہے۔ رسم یہاں اس لیے نہیں کہ رسم میں نعت پائی جاتی ہے۔ نعت یہاں اس لیے نہیں کہ نعت وصف بالمعنیٰ ہے۔ وصف کو بھلا یہاں کیسے دخل ہو جبکہ یہ مرتبہ وجود و عدم سے بھی اعم ہے۔ وصف کسی شے کا اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ شے ظاہر و باطن کی تقسیم کے تحت میں ہو۔ اور یہاں کسی بھی تقسیم کو دخل نہیں۔ ظہور و بطون کی تقسیم یہاں کیونکر ہو سکتی ہے، جبکہ ظہور میں کثرت ہے۔ اور بطون میں وحدت۔ اور یہاں کثرت و وحدت ہی کا امتیاز اُٹھا ہوا ہے۔ کثرت و وحدت تو لوازمِ وجوب و امکان سے ہیں۔ اور وجوب و امکان کی تفریق کا یہاں وقوع ہی نہیں بلکہ اس کا صرف ایک اعتبار عقلی و مخفی ہے۔ اوّلیت مقتضی ہے وجوب کی اور آخریت مقتضی ہے امکان کی۔ اور یہ جُملہ امور یہاں مختفی ہیں۔ اور جُملہ اعتباراتِ متقابلہ یہاں سے اُٹھے ہوئے ہیں۔ ان اعتبارات کا توہّم تک موجبِ نقص ہے۔ یہی غیب ذات ہے جو احدیت سے موسُوم ہے۔ یہاں شاہدِ خلوتِ غیبِ ہویّت اپنی ذات سے اپنی ذات پر تجلّی فرماتا ہے۔ اسے حُضُوْرُ الشَّیءِ لِنَفْسِهٖ مَعَ تَجَرُّدِهٖ کہتے ہیں اور یہ عقلِ اِنسانی سے بہت ماورئی ہے۔

اطلاق کے بعد جو پہلا تعقُّل ہوتا ہے اور جو ہویّتِ اطلاقیہ سے بالکل متصل ہے، وحدت ہے، جس کے تحت میں قوسِ واحدیت ہے۔ احدیت باطن ہے اور واحدیت ظاہر۔

جو کچھ احدیت میں باطن تھا وہ واحدیت میں اجمالاً ظاہر ہے۔ احدیت میں اعتبارِ ذات ہے اور واحدیت میں اعتبارِ ذات مع صفات۔ ذات باطن ہے اور صفات ظاہر ہیں۔ وحدت میں احدیت اور واحدیت دونوں شامل ہیں۔ یہ ایک جہت سے احدیت سے متصل ہے۔ اور دوسری جہت سے واحدیت سے۔ اس میں ذات وصفات اور ظہور وبطون دونوں شامل ہیں۔ یہ دونوں کی جامع اور دونوں کے درمیان حدِ فاصل ہے۔ دونوں میں امتیاز پیدا کرتی ہے اور دونوں کو جمع کرتی ہے مگر خلط ملط نہیں ہونے دیتی۔ احدیت اور واحدیت، ان دونوں کا ظہور وحدت سے ہوا جو کہ نسبت اور رابطہ ہے درمیان دونوں کے۔ مثل محبت کے جو کہ نسبت ہے درمیان محبیت اور محبوبیت کے۔ یا مثل علم کے جو کہ نسبت ہے درمیان عالم ومعلوم کے۔ وحدت اور احدیت اور واحدیت مع اُس نسبت کے علم کے جو کہ ان کے درمیان ہے مرتبۂ ذات میں متحد ہیں...... ھو الکل...... مگر تعدّد یا کسی اور تمیز کا اعتبار وہاں گم ہے۔ وحدت میں آ کر اعتبارات کا تمیز پیدا ہو جاتا ہے۔ اس تمیز کے اعتبار سے وحدت ہی تعینِ اوّل ہے۔ دائرۂ مندرجۂ بالا تشریح ہے وحدت کی۔ اوپر اور نیچے کی دو قوسین وحدت کی دونوں جہتیں ہیں۔ وحدت بھی مجموعہ ہے دو طرفین اور ایک وسطیت کا۔ اُس میں دونوں طرفین بھی ہیں۔ اور ہر دو طرفین کی عینیت بھی ہے گویا پورا دائرہ وحدت ہے۔ اسی کو مقامِ محمدیہ کہتے ہیں۔ اور یہی ہے منشاء رُوحِ آنحضرت علیہ الصلوٰۃ والسلام کا۔

قابِ قوسین وہ مقامِ اتصال ہے جہاں سے احدیت اور واحدیت کی قوسین میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔ یہ غایت ہے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے معراج وشہود ووجدان کی قبل فنا فی اللہ کے۔ تمیز کے دور ہوتے ہی قوسین بواسطۂ سطوتِ تجلیِ ذات متحد ہو گئیں اور حصول فنا فی اللہ ہو گیا جس کی جانب او ادنیٰ سے اِشارہ ہے۔

وحدت کی سمت ظہور یعنی واحدیت میں جو تمیزِ اجمالی ہے۔ وہ ان چار اعتبارات پر مشتمل ہے:

(۱) وجود

(۲) علم

(۳) نور

(۴) شہود

حق تعالیٰ نے غیب ہویّت سے تعیّنِ اوّل یعنی وحدت میں اپنے پر اپنی تجلی فرمائی، یہ علم ہے۔ اپنے پر نظر ڈالی، یہ نور ہے۔ اپنے کو پایا، یہ وجود ہے۔ اپنے ساتھ حاضر ہوا، یہ شہود ہے۔ یہاں پر کسی کو یہ وہم نہ گزرے کہ یہ علم و نور و وجود و شہود پہلے نہ تھے، اور بعد میں ہوئے کیونکہ یہ مراتبِ ازلیہ ہیں نہ کہ کونیہ حادثیہ۔ حق سبحانہ تعالیٰ حدوث سے منزّہ ہے۔ اس کے علم سے قبل جہل نہ تھا۔ اس کے نور سے قبل استتار نہ تھا، اس کے وجود پر فقدان اور اس کے شہود پر غیبت کو کبھی تقدیم نہ تھی۔ یہاں تو بحث اعتبارات سے ہے۔ کہیں کمالِ ذاتی کا اعتبار ہے۔ کہیں کمالِ اسمائی کا اجمالی اعتبار ہے۔ کہیں کمالِ اسمائی کا تفصیلی اعتبار ہے۔ ورنہ جو کچھ تعیّنِ ثانی میں ہے وہ سب تعیّنِ اوّل میں ہے اور جو کچھ تعین اوّل میں ہے، وہ سب ذاتِ مطلق میں ہے۔ ذات اور اسماء میں مغائرت نہیں۔ جب غلبہ وحدت کا ہوگا۔ جس میں کمالِ ذاتی تاباں ہوتا ہے تو تفصیل لازمی طور پر پوشیدہ ہو جائے گی کیوں کہ تفصیل متقاضی ہے کثرت کی۔ اس بحث میں جہل کبھی لازم نہیں آتا۔

تعیّنِ اوّل کو تجلّیِ اوّل اس بنا پر کہتے ہیں کہ وجود کا سب سے پہلا ظہور ہے۔

حقیقتِ محمّدیہ بھی اس لحاظ سے ہے کہ یہ مقام حاملِ تجلّیِ اوّل ہے۔

وحدت الحقیقیہ سے موسوم ہونے کی وجہ اُوپر بیان ہو چکی ہے۔

علمِ مطلق اسے اس لیے کہتے ہیں کہ شعورِ ذات اور یافتِ ذات یہاں ازروئے علم بالذات کے ہے بلا اعتبار اسماء وصفات واعیانِ ممکنات۔ شعور و یافت اس مرتبہ میں مطلق اور مجمل طور پر حاصل ہے۔ برخلاف مراتب مابعد کے جہاں مختلف اسماء نے تقیّدِ تفصیلی پایا۔ یہ اطلاق ماوریٰ کے تحت میں ایک دُوسرا اطلاق ہے جو تقیّدِ اسماء وصفات سے مطلق ہے۔ اسی بنا پر اس مرتبہ کو وجودِ مطلق بھی کہتے ہیں۔

قابلیتِ اولیٰ: یہ اس لحاظ سے ہے کہ یہ مرتبہ ایک حالہ اجمالیہ بسیطیہ ہے۔ اصل جمع

قابلیات کا اور اس کی پیدائش سب سے اوّل ہوئی۔ یہ ہیولیٰ اور مبدء ہے جمیع قابلیات کا۔

احدیۃ الجمع: کیونکہ اعتبارِ ذات من حیث ھی بلا اعتبارِ اسقاطِ صفات و اثباتِ صفات بھی اس مرتبہ میں ہے۔ و نیز واحدیت یعنی صفات کا اعتبار اجمالی بھی اس میں درج ہے۔

مرتبۂ ولایتِ مطلقہ: اس مرتبہ پر ولایتِ مطلقہ کا دارومدار ہے اور ولایت کا کوئی مرتبہ ولایتِ مطلقہ سے بلند تر نہیں۔ اور ولایتِ مطلقہ کہتے ہیں ولایتِ محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی متابعت کاملہ کی وجہ سے ولایت خاتم اولیاء کو۔

حجابِ عظمت: یہ اس بنا پر ہے کہ سوائے حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اور کوئی یہاں تک نہیں پہنچ سکتا۔

اَوْ اَدْنٰی: اس کی وجہ اوپر بیان ہو چکی ہے۔ یہاں ارتفاعِ برزخیت بھی ہے۔

المحبۃ الحقیقیۃ: یہ مقام حُبِ حقیقی ہے۔ بحسبِ قول کُنْتُ کَنْزاً مُخْفِیاً......الخ یہاں حُبِّ ظہور و توجہ بخلق رُونما ہوا۔ کنزِ مخفی وہ ہویّتِ احدیت ہے جو کہ غیب میں پوشیدگی کی وجہ سے باطن ترین مقام ہے۔ تعیّنِ اوّل میں حُبِّ ظہور کا پہلا اظہار ہے اور اس لیے یہ مرتبہ مقامِ حب حقیقی ہے۔

رابطہ بین الظہور والبطون: متذکرہ بالا تشریح تفصیلی میں اس کی وضاحت کر دی گئی ہے۔

برزخ البرازخ اور برزخِ کبریٰ: اسے اس لیے کہتے ہیں کہ یہ برزخ حائل ہے، درمیان حق تعالیٰ اور جُملہ برازخ کے۔

تعیّنِ اوّل کو مختلف مواقعات پر، مختلف حیثیتوں کے اعتبار سے متذکرہ بالا اصطلاحات کے علاوہ دیگر اصطلاحات سے بھی نامزد کیا جاتا ہے۔ مثلاً عقلِ کل، قلمِ اعظم، روحِ اعظم، امّ الکتاب وغیرہ۔ صُوفیا کے کلام میں تخالف و تناقض نہیں ہوتا۔ بلکہ یہ اُن کی باریک بینی ہے کہ ایک ہی چیز کے مختلف پہلوؤں کو مختلف عبارات میں ظاہر کرتے رہتے ہیں۔ جس پر اغیار اور ناواقف لوگوں کو اختلاف کا دھوکا ہوتا ہے۔

خلاصہ ماسبق: کائنات خُدا کی قدرت کا نتیجہ ہے۔ خُدا ہی کی قدرتیں اور خُدا ہی کے کمالات اور خُدا ہی کی حکمتیں اس آئینہ میں رُونما ہیں۔ بہ الفاظ دیگر خُدا ہی کی ذات وصفات اس کائنات میں جلوہ گر ہیں۔ تصوُّف کی زبان میں یوں کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے کائنات میں نزول فرمایا۔ لفظ ''نزول'' ایک اصطلاح ہے، جس میں اس ظہور کو بیان کیا جاتا ہے۔ اس نزول سے ذاتِ اَلْآنَ کَمَا کَانَ میں کوئی تغیّر نہیں واقع ہوتا۔ تم جس وقت اپنے چہرہ کو کسی آئینہ کے سامنے لاتے ہو تو تمہارا چہرہ تصوف کی اصطلاح میں اس آئینہ میں ''نزول'' کرتا ہے۔ اس نزول سے تمہارا چہرہ اپنے ٹھکانے سے نہ کھسکتا ہے نہ اس میں کسی قسم کا تغیر واقع ہوتا ہے۔ بلکہ وہ جیسا تھا ویسا ہی رہتا ہے۔ آئینہ پر اگر نجاست ڈال دی جائے تو تمہارے اصلی چہرہ پر اُس کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ آئینہ کو توڑ دیا جائے تو تمہارا اصلی چہرہ متغیر نہیں ہوتا۔ آئینہ کا اور آئینہ میں چہرہ کا تم پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ گو آئینہ میں کی صورت اپنے وجود اور اپنے قیام کے لیے کلیۃً تمہاری اور صرف تمہاری ہی محتاج ہے۔ تمہارا چہرہ اپنی جگہ بھی آزادی سے قائم ہے اور آئینہ میں بھی مقید ہے۔ آئینہ والا چہرہ تمہارے چہرہ کا ایک لحاظ سے نہ عین ہے نہ غیر، اور دوسرے لحاظ سے عین بھی ہے اور غیر بھی۔ دونوں میں غیریت ہوتی تو تمہارے چہرہ کے سامنے سے ہٹ جانے کے بعد آئینہ والے چہرہ میں کوئی فرق نہ آتا بلکہ وہ بدستور قائم رہتا لیکن ایسا نہیں ہوتا۔ دونوں میں عینیت ہوتی تو آئینہ کے ٹوٹنے اور اس میں سے تمہاری صورت کے مفقود ہو جانے کا اثر تمہارے چہرہ پر بھی پڑتا۔ لیکن ایسا بھی نہیں ہوتا۔ اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ جب تک تمہارا چہرہ موجود ہے آئینہ میں بھی وہ رونما ہے اور اگر تمہارا چہرہ ہی سامنے سے ہٹ جائے تو پھر آئینہ میں میدان صاف ہے گویا آئینہ کے اندر کا چہرہ تمہارا ہی چہرہ ہے تو اس لحاظ سے دونوں میں عینیت ہے۔ اور اگر یہ بات دیکھی جائے کہ کجا یہ، کجا وہ۔ یہ اصل، وہ عکس۔ یہ زندہ، وہ

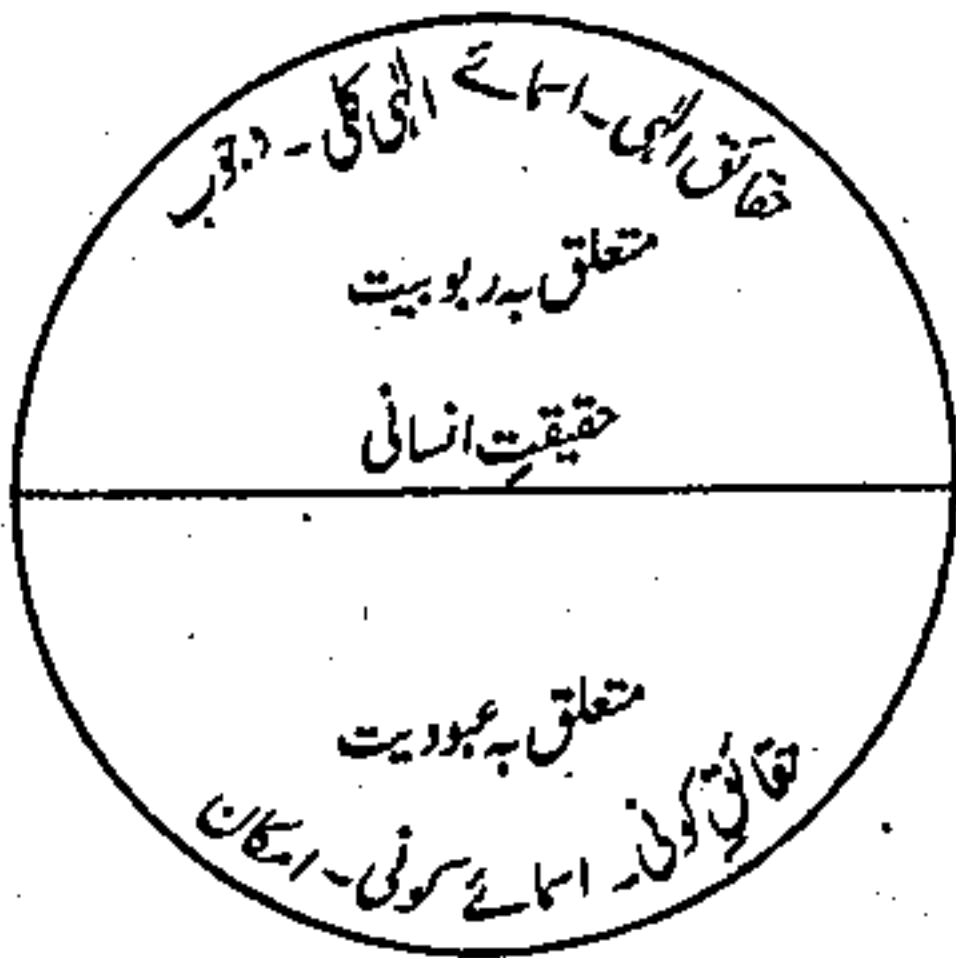
مردہ۔ یہ مستغنی، وہ محتاج۔ یہ اپنے طور پر قائم، وہ اس کے سہارے قائم۔ تو اس لحاظ سے ان دونوں میں غیریت ہے۔

آئینۂ کائنات میں وجود نے مرتبۂ ورائے تعیّن سے پہلا تنزّل اطلاق میں فرمایا اور اس اطلاق کی نشاندہی وحدت سے فرمائی۔ ذات میں صفات مخفی تھے۔ وحدت میں ذات مخفی ہوئی اور صفات نے ظہورِ اجمالی حاصل کیا۔ یعنی وحدت میں ظہور و بطون دونوں شامل ہیں۔ احدیّت بطون ہے۔ واحدیت ظہور ہے۔ اور وحدت دونوں کے درمیان برزخِ جامع و فاصل ہے۔ احدیت سے ذات کی جانب اشارہ ہے۔ اور واحدیت سے صفات کے ظہورِ علمی اجمالی کی جانب۔ اور تعیّنِ اوّل یا تنزلِ اوّل یا تجلّیِ اوّل میں احدیت و حدت اور واحدیت ان تینوں کی شمولیت ہے۔ مطلوب اس تجلّی سے تمیزِ اجمالی ہے۔ یہاں ازروئے علم کے کمالِ ذاتی کا بھی ظہور ہے اور اجمالاً کمالِ اسمائی کا بھی۔

تعیّنِ ثانی کی ضرورت: تجلّیِ اجمالی کمالاتِ اسمائی کے اظہارِ تامہ کے لیے کافی نہ تھی۔ ضرورت تھی کہ پہلے اسماء کی نسبتیں حقائقِ عالم و آدم کے ساتھ کلی طور پر ذہناً اور علماً معلوم ہوں۔ پھر اسماء وصفات کا ظہور ان کے آثار و مظاہر میں بالتفصیل آنکھوں کے سامنے خارجی صُورتوں میں نمایاں ہو۔ کیونکہ تمیزِ حقائق اور اسماء کا آپس میں ایک دُوسرے سے امتیاز اور کمالاتِ جزوی و تفصیلی کا فرداً فرداً اظہار اور باعتبارِ ظہور کے مظاہر پر غیریت کا حکم جب تک ان جُملہ امور کی تفصیل ہاتھ نہ آئے ذات و اسماء و صفات کا تفصیلی ظہور ناممکن ہے۔ چنانچہ تجلّیِ تفصیلی کے لیے تجلّیِ ثانی کی ضرورت پیش آئی۔

تجلّیِ اوّل کے اجمال کی تفصیل تجلّیِ ثانی میں اس طرح واقع ہوئی کہ پہلے اسماء و صفات کے آثار مفصل طور پر اجزائے عالم میں ظاہر ہوئے۔ پھر ان تفاصیل کا اجمال آدم میں ہوا۔ اس تفصیل اور اجمال بعد التفصیل سے تجلّیِ ثانی تکمیل کو پہنچی اور کمالِ ذاتی کا ظہور پوری آن بان کے ساتھ ذہناً اور خارجاً حاصل ہوا۔

تعیّنِ ثانی کی تشریحِ تفصیلی: جو کچھ تعیّنِ اوّل میں تھا وہی تعیّنِ ثانی میں ہے۔ صرف اجمال و تفصیل اور بطون و ظہور کا فرق ہے۔ کلیہ ہے کہ ہر اجمال میں تفصیل پوشیدہ

ہے۔ اِنسان اپنی قوت سے اپنے اندر کی سانس کو باہر نکالتا ہے۔ تو جو کچھ اس کے اندر ہوتا ہے وہی باہر آتا ہے۔ اندر سانس مخفی تھی۔ باہر آ کر ظاہر ہوئی۔ اندر وہ اجمال کے صندوق میں گھٹی ہوئی بند تھی۔ باہر آ کر اس نے انبساط و انتشار و تفصیل کا پھیلاؤ اختیار کیا۔ اسی طرح تعینِ اوّل نے جب سانس کا اخراج کیا تو تعینِ ثانی نے یہ صُورت پکڑی۔ اسی بنا پر تعینِ ثانی کو تجلیِ نفسی اور تجلی ظہوری اور نفسِ رحمانی اور ظہور النفس وغیرہ اسماء سے بھی موسُوم کرتے ہیں چونکہ یہ تجلی نفسی ہے جس میں تنفس ہی کے اندر کی چیز باہر آتی ہے اور پھیلاؤ اختیار کر لیتی ہے۔ لامحالہ یہ تجلی بھی تجلیِ اوّل ہی کی صُورت پر ایک دائرے کی شکل میں واقع ہوئی جو دو قوس اور ایک برزخ پر مشتمل ہے۔ تجلی اوّل میں احدیت اور واحدیت اور برزخ ہے۔ تجلیِ ثانی میں وحدت، کثرت اور برزخ ہے۔ وہاں کی احدیت کے مقابلہ میں یہاں وحدت ہے۔ واحدیت کے مقابلہ میں کثرت ہے۔ اور برزخ کے مقابلہ میں برزخ ہے۔ وہ برزخ حقیقتِ محمدیہ ہے۔ اور یہ برزخ حقیقتِ آدم جسے حقیقتِ اِنسانی بھی کہتے ہیں۔ دائرہ تعینِ ثانی کا نقشۂ اجمالی یہ ہے:

آسانی کے خیال سے یہاں صرف ایک سادہ سا خاکہ دے دیا گیا ہے۔ ورنہ تعینِ ثانی کی کسی قدر تفصیلی شکل نقشۂ مراتب وجود میں آ چکی ہے۔

ظاہر و باطن، اوّل و آخر: اس تعین میں غیبِ ہویت یعنی مرتبۂ ذات سے باطنِ متنفس ظہور میں آیا۔ اور جو کچھ باطن تھا ظاہر ہُوا۔ باطن میں تمیز نہ تھا۔ ظہور ہُوا تو لفظ ظاہر و باطن

پیدا ہوئے۔ نفس باعتبارِ باطن اوّل تھا۔ باعتبارِ ظاہر آخر ہُوا۔ اطلاق اور تجلّی اوّل میں جو شیونات ذاتیہ مخفی تھے اُنہوں نے تجلیِ ثانی میں آ کر پہلے حقائقِ الٰہیہ اور حقائقِ کونیہ کا امتیاز حاصل کیا۔ بعد ازاں اِنسان میں پہنچ کر حقائقِ الٰہیہ و کونیہ کی جامعیت کو پھر دکھلا دیا۔ عالمِ تفصیل کے جزویات میں سے ہر جزو اسباب و مسببات کے باترتیب سلسلہ پر سے گزرتا ہُوا اسبابِ اسمائی پر جا کر منتہی ہوتا ہے۔ یہ اسبابِ اسمائی بلحاظ اپنے مخفی ہونے کے نفس سے مشابہ ہیں۔ حقائق کونیہ اور حقائق اِنسانی کا بھی یہی حال ہے کہ اسباب و مسببات کے سلسلے پر سے ترتیب وار گزرتے ہوئے اسبابِ اسمائیہ پر منتہی ہوتے ہیں اور احدیت میں جا کر مخفی ہو جاتے ہیں۔ وہاں ذات میں اسماء و صفات مخفی ہیں۔ یہاں اسماء و صفات میں ذات مخفی ہے۔

وحدۃ الوجود: ایک ہی وجود ہے جو بطون سے ظہور میں آیا اور آئینہ ہائے کثرت میں نمایاں ہوا اس ظہور و بطون میں نہ کل و جزو کا تعلق ہے، نہ ظرف و مظروف کا۔ بلکہ وہ تعلق ہے جو چہرہ کو آئینہ میں عکس کے ساتھ ہوتا ہے جبکہ دونوں مقابل ہوں۔ اصل چہرہ باطن ہے اور آئینہ میں اُس کا ظہور ظاہر ہے۔ اسی بناء پر تعیّنِ ثانی کو کثرتِ ظاہرہ بھی کہتے ہیں۔ یہ کثرت قاطعِ وحدت نہیں۔ کثرتِ مظاہر سے مظہر کا تکثّر ثابت نہیں ہوتا۔ وحدۃ الوجود حقیقتاً وجود الکل ہے۔ مجموعہ وجودات الاشیاء امر واحد ہے۔ ظہور حق کُل میں ہے ھُوَ الْکُل۔ اور یہ کل مجموعہ ہے ظاہر و باطن کا ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ[1] بھی وحدۃ المجموع ہے۔ اس مجموع میں ماسویٰ وغیرہ شامل ہیں۔ ماسویٰ سے اشارہ عالمِ حادث کی جانب ہے اور غیرہ سے اشارہ اسماء و صفات کی جانب ہے۔ جو نہ غیر ہے نہ عین۔

عالمِ حادث: عالمِ حادث کے دو اقسام ہیں: (۱) لطیف (۲) کثیف

عالمِ لطیف باطن ہے۔ یہ مجردات کا عالم ہے جو مادہ نہیں رکھتا۔ مثلاً عالمِ ارواح یعنی نفوسِ ناطقۂ بشریہ خواہ بدن سے متعلق ہوں یا نہ ہوں۔ اور عقول یعنی ملائکہ کروبین اور نفوس یعنی ملائکہ سماویہ وغیرہ۔

عالمِ کثیف ظاہر ہے۔ یہ عالمِ اجساد ہے اور مادی ہے اور ظاہرِ عرش سے مرکزِ خاک تک پھیلا ہُوا ہے۔

---

[1] الحدید ۵۷:۳

یہ دونوں یعنی عالمِ لطیف و کثیف باعتبارِ حقیقت و ماہیت کے (نہ کہ باعتبارِ وجودِ خارجی اور اسمائے کونی کے) کلیات عالمِ ارواح و اجساد ہیں اور دائرۂ تعینِ ثانی میں ظاہر کیے گئے ہیں۔ یہی تجلی نفسِ رحمانی ہے اور تفصیل ہے مفردات عالمِ ارواح و اجساد کی جس کا انتہائی نقطہ اِنسان ہے جو کہ جامع ہے کل حقائقِ الٰہی اور کونی کا حتی کہ برزخِ وحدت تک کو اپنے میں لیے ہُوئے ہے۔ چنانچہ دائرۂ دوم جمیع عوالمِ لطیف و کثیف۔ پر محیط ہے۔ اور جُملہ عوالم اس میں ثابت ہیں۔ یہی کمالِ ظہور ہے۔ قرآن میں رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ [۱] سے اسی انبساطِ نفس کی جانب اشارہ ہے اور کِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ [۲] سے اشارہ ہے طرف ثبوتِ عوالم کے ساتھ اپنے حقائق کے۔ اور اشارہ ہے طرف دائرۂ ثانی کی جمعیت کے۔ رق وہ چیز ہے جس پر لکھتے ہیں۔ نفسِ رحمانی بمنزلہ کاغذ منبسط کے ہے اور حقائقِ عالم بمنزلہ کتابِ مسطور کے۔ چنانچہ عرش و کرسی و پُل صراط و میزان و جنت و نار و زمین و آسمان وغیرہ یعنی سب ہی کچھ اس دائرہ میں داخل ہے۔ گو اس مضمون اور اس کے نقشوں اور دائروں میں فروعات مثل پُل صراط و میزان وغیرہ کو بتلایا نہیں گیا۔ صرف کلیات ہی کو بتلایا گیا ہے ورنہ یوں تو بے شمار دوائر ہیں جو ایک دوسرے کے تحت میں سلسلہ وار چلے گئے ہیں۔ ہر اوپر کا دائرہ نیچے کے دائرہ پر محیط ہے اور اسی طرح فروع در فروع تسلسل لامتناہی چلا گیا ہے۔

تشریح اصطلاحات: اس تعیّن کی مزید تفہیم کے لیے ضرورت ہے کہ جن اصطلاحات سے اُس کی جانب اشارہ کیا جاتا ہے اُن کے ذریعہ سے بھی اس دائرہ کو سمجھنے کی کوشش کی جائے۔ ذیل میں پہلے صرف اُن اصطلاحات سے بحث کی جاتی ہے جن کا اطلاق پورے دائرہ پر بہیئتِ مجموعی ہوتا ہے۔ اس کے بعد دونوں قوسین کا علیحدہ علیحدہ ذکر کیا جائے گا۔ پھر ان قوسین کی درمیانی برزخ کی تشریح ہوگی۔

جن اصطلاحات سے تعیّنِ ثانی کے پورے دائرہ کی جانب اِشارہ مقصود ہوتا ہے۔ وہ علی العموم یہ ہیں۔

تعیّنِ ثانی: مراتبِ وجود میں اس کا مرتبہ بعد تعیّنِ اوّل کے ہے۔ ذات کا تقیّد یہاں اسماء میں ہوا۔

۱، ۲ الطور ۵۲: ۲۔۳

تجلیِ ثانی: بلحاظ ظہور کے یہ دوسری تجلی ہے اور تفصیل ہے تجلیِ اوّل کی۔ ذات کا ظہور یہاں اسماء کے ساتھ ہوا۔

حضرت الاسماء والصّفات: یہ مرتبہ شامل ہے اسماء وصفات اور ان تمام چیزوں پر جو ان سے منسوب ہیں۔ از حقائقِ کونیہ و انسانیہ۔

حضرتِ الوہیت: اسمِ الوہیت اللہ ہے جو شامل ہے جُملہ اسماء ذات وصفات و افعال پر بلحاظ اس کے کہ اس مرتبہ کا تعلق جُملہ اسماء وصفات سے ہے۔ اسے حضرتِ الوہیت کہتے ہیں۔

احدیت الکثرت: بہ لحاظ اس کے کہ احدیت کا ظہور یہاں کثرت میں ہوا۔

معدن الکثرت: اس تعیُّن میں کثرت ہے چونکہ اس تعیُّن کا منشا ہی کثرت ہے۔ اسے منشاءِ کثرت بھی کہتے ہیں۔ بلحاظ اس کے کہ یہ دائرہ درمیان حقائقِ اشیاء کے واقع ہُوا ہے اور اس میں کثرت اور وجوداتِ خارجیہ کی قابلیت ہے اسے قابلیۃ الکثرت بھی کہتے ہیں۔ بہ لحاظ اس کے کہ حقائقِ عالم یہاں آ کر عالمِ ظہور کی قابلیت اختیار کر لیتے ہیں اس مرتبہ کو قابلیۃِ ظہور بھی کہتے ہیں۔

منشاء السویٰ: وجودِ حق یہاں صُورِ ممکنات میں غیر ناموں کے ساتھ ظاہر ہوا۔ اسی بنا پر اس عالم کو ماسویٰ کہتے ہیں۔ اس کا نام عالم بعد ظہور کے ہُوا نہ کہ قبل ظہور کے۔

حضرت الجمع الوجود: جامعیتِ وحدت ہی کی یہ جہتِ ظہور ہے۔ وہی ذات واحد ہے۔ جو وحدت میں جہتِ بطون میں تھی۔ اور یہاں آ کر اسماء وصفات کی حیثیت سے پہچانی گئی۔

فلک الحیٰوۃ: حیاتِ عالم کا مدار اسی مرتبہ پر موقوف ہے۔ یہ مرتبہ متضمّن ہے حقائقِ عالمِ ارواح واجسام پر۔ بالفاظ دیگر کرسی پر۔ اور کرسی ہی پر مدار حیاتِ عالم ہے۔ کیونکہ تاثیرات اسی پر موقوف ہیں۔

عالمِ جبروت: عالمِ صفات ہے جس پر غیریت اور اسمِ سوائیہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یعنی یہ عالم نہ عین ہے نہ غیر، برعکس عالمِ حادث کے جس پر غیریت اور اسمِ سوائیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ جبروت اسے اس لیے کہتے ہیں کہ اعیانِ ثابتہ نے یہاں جبرِ وجود اختیار کیا۔ یا یوں بھی کہہ

سکتے ہیں کہ انکسارِ عدمیت نے یہاں اسماء وصفاتِ الٰہیہ اور تجبرِ اعیانِ ثابتہ کے غلبہ سے فیضانِ وجود قبول کیا۔

وجودِ اضافی: یہ اس لیے ہے کہ موجودات سے اسے نسبتِ تحقُّق فی الخارج ہے۔ اس مرتبہ میں وجود کو اضافت ہوئی طرف کائنات کے۔ بلحاظ حدوث کے اس کا نام کائنات ہے اور باعتبار ظہورِ وجود کے اسے موجودات کہتے ہیں۔

نفسِ رحمانی: تعیّنِ اوّل سے تعینِ ثانی بطور انبساطِ نفس کے حاصل ہوا۔ اور جو کچھ باطن تھا وہی ظاہر ہوا جیسا کہ بالتفصیل اُوپر بیان ہو چکا ہے۔

عماء: نفسِ رحمانی جو مثل سانس کے باہر کی جانب پراگندہ کیا گیا ہے۔ اور جو تعیُّن و تجلّیِ ثانی ہے مثل اُس ابرِ رقیق کے ہے جو قرصِ آفتاب کو پوشیدہ کر دیتا ہے۔ آفتابِ وجودِ حقیقی کو عماء نے ظہور سے مخفی رکھا اور مرتبۂ کون میں لا کر تو اتنا مخفی کر دیا کہ ظاہر کو اپنے باطن کی خبر ہی نہ رہی۔

ب: حروفِ تہجی اور حسابِ ابجد میں جس طرح ب حرفِ ثانی ہے اور سبب بنا واسطے دیگر حروف کے۔ اسی طرح تعیّنِ ثانی بھی ثانی مرتبۂ وجود ہے، اور سبب بنا واسطے ظہورِ تفصیلی کے چنانچہ ب کے معنی اہل اسرار کے نزدیک سبب کے ہیں۔ اس حرف سے اِشارہ کیا جاتا ہے طرف ثانی مرتبۂ وجود اور موجوداتِ خارجیہ کے۔

منتہی العابدین: سے اشارہ ہے طرف مرتبۂ الوہیت کے جو کہ جُملہ عبادات کی انتہا ہے۔ و نیز عابدین تعیّنِ حقیقتِ اِنسانیہ کے محل سے تجاوز نہیں کر سکتے۔

منتہی العالمین: یہ مرتبہ اس بنا پر ہے کہ جُملہ عوالمِ ظہور میں یہاں اپنی انتہا کو پہنچے۔

قوسین کی تشریح: جن دو قوسوں سے دائرۂ تعیّنِ ثانی مرکب ہے ان میں سے ایک قوس حقائقِ الٰہیہ سے متعلق ہے اور دوسری حقائقِ کونیہ سے۔ ایک وجوب سے متعلق ہے اور دوسری امکان سے۔ ایک مخصوص ہے ربوبیت کے ساتھ اور دوسری مخصوص ہے عبودیت کے ساتھ۔ ایک تعیّنِ بالا کی احدیت کے مقابل ہے۔ اور دوسری تعیُّنِ بالا کی واحدیت کے مقابل ہے۔ جو

قوس احدیت کے مقابل ہے اسے قوسِ ظاہرالوجود کہتے ہیں۔ کیونکہ ذاتِ احدیت یہاں اسماء وصفات میں ظاہر ہوئی اور جو قوس واحدیت کے مقابل ہے اسے قوسِ ظاہرالعلم کہتے ہیں کیونکہ اسماء وصفات کا علم جو وہاں اجمال میں معقول تھا یہاں آثارِ کثرت میں بالتفصیل ظاہر ہوا۔ قوسِ ظاہرالوجود میں حقائقِ الٰہی کا اظہار اسمائے الٰہی کلی سے ہوا جن سے مراد وہ معنی اور استعداداتِ خاص ہیں جو حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں۔ اور قوسِ ظاہرالعلم میں حقائقِ کونی کا اظہار اسمائے کونی سے ہوا جن سے مراد وہ معنی اور استعداداتِ خاص ہیں جن کا قیام خلق کے ساتھ ہے۔ اسماءِ الٰہی کلی اٹھائیس (۲۸) ہیں۔ ان کے تحت میں اسمائے کونی بھی (۲۸) اٹھائیس ہیں جن کی پرورش اسمائے الٰہی سے ہوتی ہے۔ حروفِ ملفوظی بھی (۲۸) اٹھائیس ہیں اور منازلِ قمر بھی اٹھائیس (۲۸) ہیں۔ یہ سب علی الترتیب ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور ایک دوسرے سے پرورش پاتے ہیں۔ ہر ماتحت اپنے مافوق کے زیرِ اثر ہے۔ ہر مُربی اپنے مربوب پر محیط ہے۔ ہر اسمِ الٰہی مُربی ہے اپنے مقابل کے اسمِ کونی کا اور حروف کا اور منازل کا۔ جُملہ اسمائے الٰہی بوجہ کسی نہ کسی کے مُربی ہونے کے ارباب ہیں۔ ارباب کا ظہور مربوب سے ہوتا ہے۔ چنانچہ اسمائے الٰہیہ کی معرفت کا انحصار مربوبات کی معرفت پر ہے۔ ان ارباب و مربوبات کی وضاحت کے لیے ذیل میں ایک نقشہ درج کیا جاتا ہے۔ اس نقشہ میں اسماءِ الٰہی اُس قوس میں شامل متصوّر کیے جائیں گے جو احدیت کے مقابل ہے اور اسماءِ کونی اس قوس میں جو واحدیت کے مقابل ہے۔

نقشۂ ارباب و مربوبات

نمبر شمار	اسمائے الٰہی (ارباب)	اسمائے کونی (مربوبات)	حروفِ ملفوظی	منازلِ قمر	تفصیل
(۱)	بدیع	عقلِ کل	الف	شَرَطَین	یہ استعداد خاص حق تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور اصل ہے قابلیات و استعدادات ابداعیہ کی۔ متوجہ ہوئی اور مربی بنی عقلِ اوّل کی جو مسمّی ہے قلم سے اور مظہر ہے ابداع کی۔ کیونکہ قلم نے وجود پایا کن سے بلاسبقت مادہ و زمان و مثال۔ اسمِ بدیع حرفِ الف کی ایجاد پر بھی متوجہ ہوا جس سے جُملہ حروف بنے و نیز متوجہ ہوا منزلِ شرطین کی ایجاد پر جو جُملہ منازلِ قمر میں اوّل ہے
(۲)	باعث	نفسِ کل	ہ	بُطَین	باعث اصل ہے قابلیاتِ باعثہ کی۔ عقل کا اجسام پر تصرف نفس کے توسّط سے ہوتا ہے۔ عقلِ اوّل نے امرِ الٰہی یعنی کُن سے وجود پایا۔ اور نفسِ کل جسے لوحِ محفوظ بھی کہتے ہیں اوّل موجود ہے جس نے عقلِ کل کی وساطت سے وجود پایا۔

(۳)	باطن	طبیعتِ کل	عینِ مہملہ	ثریّا اصل ہے قابلیّاتِ طبائع کی۔ اشیاء اس میں مخفی ہیں۔ اُن کا ظہور نفسِ رحمانی سے ہوا۔
(۴)	آخر	ھُبا	حامہملہ مھریا	جوہرِ ھبا ہیولیٰ ہے جسم کا اور ظہورِ وجود دہران کے آخری مراتب سے ہے۔ وجود اس مرتبہ میں غایتِ حُسن میں ہے کیونکہ کمالِ لطافت نے کمالِ کثافت میں تنزُّل پایا۔ عالمِ مرکبات کی صُوَرِ اجسامِ خلقی اس میں ظاہر ہوتی ہے۔
(۵)	ظاھر	شکلِ کل	غینِ معجمہ	ھَقَعہ شکلِ کل پر ہیولیٰ کا ظہور موقوف ہے۔ شکل و صُورت کے بغیر ہیولیٰ ظاہر نہیں ہو سکتا۔ شکل ایک قید ہے اور متشکّل وہ ہے جو اپنے آپ کو کسی شکلِ ظاہر میں مقید کرے۔ جو کچھ عالمِ تفاصیل میں ظاہر ہے حضرتِ الٰہی کی صورتِ مقیّدہ ہے بشرطِ شے یہ صُورت نہ ہوتی تو صورتِ الٰہی ظاہر نہ ہوتی۔ شکلِ کل شامل ہے جُملہ صُور و اشکال پر مثل فلکِ اطلس کے، جو شامل ہے ہر اُس چیز پر جو فلک و کواکب و منازل میں ہے۔

(۶)	حَکیم	جسمِ کل	خاء معجمہ	ھَنعہ	طبائع مختلفہ کا اجتماع حکمت سے ہوا۔ جسمِ کل پہلی صورت ہے طبیعت کی، جس میں طبیعتیں اپنا حکم ظاہر کرتی ہیں۔ چنانچہ جسمِ کل حرارت و رطوبت و برودت و یبوست کو قبول کرتا ہے۔ حق تعالیٰ جملہ عالم کی صورتیں مختلف استعدادات پر اس میں ظاہر فرماتا ہے۔
(۷)	محیط	عرش	قاف	ذراع	عرش تمام اجسام کو گھیرے ہوئے ہے۔ احاطہ کرنے اور مدور ہونے کی حیثیت سے عرشِ اعظم اجسام میں سے ہے۔
(۸)	شکور	کرسی	کاف	نَثرہ	مبدأ ہے تفاصیلِ اوامر ونواہیِ شرعی کا اور باعث ہے کلماتِ موجباتِ شکر کا۔
(۹)	غنی	فلک الاطلس فلک البروج	جیم	طَرفہ	اسمِ غنی کو غنی الدہر بھی کہتے ہیں کیونکہ اسے اسمِ دہر سے استعانت حاصل ہے۔ فلکِ اطلس کے نزدیک ہی فلکِ بروج ہے۔ فلکِ اطلس کواکب سے غنی ہے۔
(۱۰)	مقتدر	فلک المنازل	شین	جَبہۃ الاسد	عالمِ عناصر میں یہ منازل اسباب ہیں برائے کون وفساد۔ یہ فلک جہنم کی چھت ہے اور جنت کا فرش۔

(۱۱) ربّ فلکِ زحل ی سرطان آسمان اوّل کا کوکب زحل ہے جو یا جُملہ کواکب سے بالاتر ہے۔ یوم شنبہ زُھرہ سے متعلق ہے۔ امراء و کبراء کا طالع ہے۔ بیتِ معمور اور سدرۃ المنتہٰی کا مقام ہے۔ ابراہیم علیہ السلام یہاں متمکن ہیں۔ بیت المعمور اس آسمان میں ٹھیک خانۂ کعبہ کے اُوپر ہے۔ اس میں دو دروازے ہیں ایک شرقی دوسرا غربی۔ دروازۂ شرقی بابِ ظہورِ انوار ہے جس سے روزانہ ستر ہزار فرشتے داخل ہوتے ہیں۔ دروازہ غربی بابِ سترِ انوار ہے جس سے وہ فرشتے غائب ہو جاتے ہیں اور قیامت تک پھر دوبارہ عود نہیں کرتے۔

سدرۃ المنتہٰی بھی اسی آسمان میں ہے جو زبانِ متشابہات میں ایک درخت ہے جس کے پتے مثل ہاتھی کے کان کے اور پھل مثل مٹکوں کے ہوتے ہیں۔ اہلِ سعادت اس کا میوہ کھاتے ہیں جس سے غل و غش اُن کے سینوں سے دُور ہو جاتا ہے۔ اس کے پتوں پر لکھا ہے۔ سُبُّوْحٌ قُدُّوْسٌ رَبُّ الْمَلٰئِكَةِ وَالرُّوْحِ. بنی آدم کے اعمال یہاں منتہی ہوتے ہیں۔ اسی بنا پر اس کا نام سدرۃ المنتہٰی یعنی شجرۂ منتہی رکھا گیا ہے۔ اس درخت کے

نیچے جبرائیل علیہ السلام کا ٹھکانا ہے۔
اس شجرۃ پر لکھا ہوا ہے۔ ما لا عین
رأت ولا اذن سمعت ولا
خطر علیٰ قلب بشر

(۱۲) علیم فلکِ ضادِ صرفه دُوسرے آسمان کا کوکب مشتری ہے
مشتری معجمه دن اس کا پنجشنبہ ہے۔ وحیِ الٰہی القاءِ
الہام اور علماء کے قلوب کو علم و رفاقت و
مکارمِ اخلاق سے زندہ کرنا اس اسم اور
اس آسمان سے متعلق ہے۔ رزق
پہنچانا اور بیماروں کو تندرست کرنا بھی
یہیں سے متعلق ہے۔ موسیٰ علیہ السلام
یہاں متمکن ہیں۔ اور میکائیل علیہ
السلام یہاں کے مؤکل ہیں۔

(۱۳) قاهر فلکِ مریخ ل عواء تیسرے آسمان کا کوکب مریخ ہے۔
دن اس کا سہ شنبہ ہے۔ ہارون علیہ
السلام اور یحییٰ علیہ السلام یہاں مقیم
ہیں۔ یہ آسمان عظمتِ الٰہی اور انتقام کا
مظہر ہے۔ بعید کو قریب اور ناپید کو پید
کرنا۔ ایمان کو دل میں راسخ کرنا۔
کفار کو عالمِ اسرار سے دفع کرنا اور
انتقام و توبیخ و قبضِ ارواح یہاں کے
ملائک کی عبادت ہے۔ عزرائیل علیہ
السلام یہاں کے حاکم ہیں۔ ان کی
رُوحانیت وہی قوت ہے جو اہلِ سیف
اور بدلہ لینے والوں کی مُعین و مددگار
ہے۔ وہ اُس کے مؤکل ہیں جس کی
مدد کا اللہ تعالیٰ ارادہ فرماتا ہے۔

(۱۴)	نُور	فلکِ شمس	نون	سِماک اعزل	چوتھے آسمان کا کوکب شمس ہے جو ازروئے نُور کے اتم ہے اور عالم کو منور کرتا ہے یہ آسمان تمام آسمانوں کا قطب ہے۔ قطبِ عالم ہے۔ قطبِ سمٰوات ہے اور اللہ تعالیٰ نے اسے مکانِ علیا کہہ کر پکارا ہے۔ ادریس و عیسیٰ و سلیمان و داوٗد و جرجیس علیہم السلام اور اکثر انبیاء و اہلِ تمکین یہاں متمکن ہیں۔ مقاماتِ محمدیہ میں سے یہ ایک مقام ہے۔ دن اس کا یک شنبہ ہے۔ اور موکّل یہاں کے اسرافیل علیہ السلام ہیں۔ انوار و اسرارِ الٰہی کا یہ جائے نزول ہے۔ پستی و بلندی اور قبض و بسط اور سدرۃ المنتہیٰ سے تحت الثریٰ تک جُملہ امور میں یہیں کے فرشتوں کا تصرّف ہے۔
(۱۵)	مصوّر	فلکِ زہرہ	راءِ مہملہ	غَفَرہ	پانچویں آسمان کا کوکب زہرہ ہے۔ دن اس کا جمعہ ہے۔ عالمِ مثال کا محل اور یوسف علیہ السلام کا مقام ہے۔ موکّل یہاں کے صورائیل ہیں اس کے ملائکہ پکارنے والوں کو جواب دیتے ہیں ارحامِ مادر میں تصویرِ اولاد کھینچتے ہیں۔ وحی اور تعلیم و تربیت اطفال اور غمگین دلوں کے لیے تسلی و

					تشفی وتفریح والفت ومحبت کا پیدا کرنا اور دلِ عشاق میں محبت کی آگ دہکانا اور ان دلوں میں معشوقوں کی صورت کا تحفظ و نیز پیام رسانی کی خدمت اور اہلِ تمکین کے احکام کی تعمیل ان ملائکہ کے سپرد ہے۔
(۱۶)	محصی	فلکِ عطارد	طاءِ مہملہ	زبانا	چھٹے آسمان کا کوکب عطارد ہے جو کاتبِ آسمان ہے۔ دن اُس کا چہار شنبہ ہے۔ نوح علیہ السلام کا مسکن ہے۔ موکل یہاں کے نوحائیل ہیں۔ حساب وکتاب، نزولِ علم، انوارِ الٰہی کی جانب رہنمائی اور رُوحانی صُورتوں کو جسمانی قالب میں اُتارنا اس آسمان سے متعلق ہے۔
(۱۷)	مبین	فلکِ قمر	دالِ مہملہ	اکلیل	ساتوں آسمان یعنی آسمانِ دُنیا کا کوکب قمر ہے۔ دن اس کا دو شنبہ ہے۔ آدم علیہ السلام کا مسکن ہے۔ اسماعیل یہاں کے موکل ہیں۔ زمین سے اس آسمان کو وہ نسبت ہے جو جسم سے رُوح کو ہے۔ زمین کی تدبیر کا یہ متولی ہے۔ زمانوں کے مقادیر کے متعلق بصیرت اس کے توسّل سے حاصل ہوتی ہے۔
(۱۸)	قابض	کرۂ اثیر	تاءِ منقوطہ	قلب	یعنی کرۂ اثیر اور وہ سب کچھ جو کہ اس میں ہے یبوست کا افادہ اس کرہ سے متعلق ہے۔

(۱۹)	حیّ	کرۂ ہوا	زاء معجمہ	شولہ	یعنی کرۂ ہوا اور جو کچھ اس میں ہے از سحاب و ریاح و بخارات۔ یہ کرۂ بقائے حیوانی کا سرمایہ ہے۔ ملک الرّعد کی تخلیق ہوا کے ذریعے ہوئی۔
(۲۰)	محیی	کرۂ آب	سینِ مہملہ	نعائم	اللہ تعالیٰ نے ہر چیز کو پانی سے پیدا کیا جیسا کہ وہ قرآن شریف میں فرماتا ہے: وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ''اور کیا ہم نے پانی سے ہر چیز کو زندہ۔'' (الانبیاء:۲۱:۳۰)
(۲۱)	ممیت	کرۂ ارض	صادِ مہملہ	بلعہ	اسے کرۂ تراب بھی کہتے ہیں یہ مرجع ہے اموات کا اور اکثر حیوانات کو اُس میں عیش نہیں۔
(۲۲)	عزیز	معدنیات	ظائے معجمہ	سعد الذابح	جو اشیاء کہ عوام کے نزدیک بیش قیمت ہیں۔ یہاں پائی جاتی ہیں۔
(۲۳)	رزاق	نباتات	ثاءِ مثلثہ	سعد طبع	نباتات میں رزق ہے حیوانات کے لیے۔ جبکہ اسمِ رزّاق کے تحت میں ہر قسم کا رزق اور بذریعہ رزق کے ہر نوع کی پرورش کا سامان مہیا فرمایا جاتا ہے اور جملہ نباتات اسی اسم کی تجلی ہیں تو لازمی طور پر ہر قسم کا رزق حسّی ہو خواہ معنوی محسوس ہو خواہ معقول، نباتات سے فراہم ہوسکتا ہے۔ چنانچہ جڑی بوٹیوں میں بھی خدا نے بڑی قدرت رکھی ہے۔

(۲۴)	مذلّ	حیوانات	ذالِ معجمه	سعد السعود	حیوانات کو اللہ تعالیٰ نے انسان کی خدمت کے لیے انسان کے سامنے ذلیل کیا ہے۔ درندے بھی حیوانات میں شامل ہیں اور اسمِ مذل کی تسخیر کے تحت میں ہیں۔
(۲۵)	قوی	ملائکه	فاء	سعد الاخبیه	فرشتوں کو اللہ نے قوی بنایا ہے۔
(۲۶)	لطیف	جنّات	باءِ موحّدہ	والی	جنات اجسامِ لطیف رکھتے ہیں اور نظر نہیں آتے۔
(۲۷)	جامع	انسان	میم	مؤخر	انسان اسرارِ اسماءِ الٰہیہ وحقائقِ کونیہ کا جامع ہے اور روحِ عالم ہے۔
(۲۸)	رفیع الدرجات	مرتبۂ جامعه	واؤ	رِشاء	اس جامعیت سے اشارہ ہے طرف حقیقتِ محمدیہ کے جو کہ حقیقتِ انسانیہ سے ارفع واعلیٰ ہے۔

اسرارِ حروف: اوپر کے نقشہ سے واضح ہے کہ (۲۸) اٹھائیس اسمائے الٰہی کلی کے تحت میں (۲۸) اٹھائیس اسمائے کونی علیٰ ترتیبِ وجودِ ہا اور (۲۸) اٹھائیس حروف ملفوظی علیٰ ترتیب مخارجہا (یعنی حلق وزبان ولب) کو ترتیبِ اظہارِ وجود میں جگہ دی گئی ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ ان حروف کے تحت میں بھی اسرارِ الٰہی مخفی ہیں۔ اور ہر حرف کا سرِ عالمِ علوی میں موجود ہے۔ حروف کی ذوات وحقائق ملائکہ رُوحانی ہیں۔ اسمائے الٰہی بھی ملفوظی اور مکتوبی اعتبار سے انھیں حروف کا مجموعہ ہیں۔ اس لیے اسمائے الٰہی کی رُوحانیات بھی فرشتے ہیں۔ جو اپنے اپنے اسماء کے محافظ اور موکّل ہیں۔ اور جن سے یہ اسماء قائم رہتے ہیں۔ مثل دیگر رُوحانیات کے۔ ان رُوحانیات کی بھی صُورتیں نفسِ انسانی میں اپنی منزل رکھتی ہیں۔ اور حروف کے نام سے پکاری جاتی ہیں۔ تکلّم میں یہ صورتیں مخارج ہوتی ہیں اور تحریر میں خطوط۔ ان رُوحانیات کا عالمِ ارواح

میں ایک ایک نام ہوتا ہے جو اپنے اپنے حرف کے ساتھ پکارا جاتا ہے۔ مثلاً ملک العین ، ملک القاف ، ملک الہاء وغیرہ۔ یہ ملائک ان حروف کی ارواح ہیں۔ اور یہ حروف اُن ملائک کے اجساد۔ یہ اجساد ملفوظی بھی ہوتے ہیں اور مکتوبی بھی۔ یہ حروف اپنی ارواح کے ذریعہ سے تاثیر کرتے ہیں، نہ کہ اپنے اجسام سے۔ ہر حرف کے لیے تسبیح و تحمید و تہلیل ہے جو اس کے لیے مخصوص ہے۔ یہ رُوحانیات اپنے حروف سے کبھی مفارقت نہیں اختیار کرتیں۔ ان حروف کی مثال کواکب کی سی ہے جو ارواحِ ملکیہ رکھتے ہیں۔ یہ ارواح اُن کواکب کی تدبیر کرتی ہیں۔ جس طرح کہ نفوسِ ناطقہ ابدان کی تدبیر میں رہتی ہیں۔ جیسے کہ کواکب کی تاثیر اُن کی روحانیات سے ہوتی ہے، اسی طرح ان حروف کی تاثیر بھی ان کی رُوحانیات ہی کے ذریعہ ہوتی ہے۔

موجودات کا ظہور نفسِ رحمانی کے توسّل سے ہوا۔ اور حروفِ ملفوظی کا ظہور نفسِ انسانی کی وساطت سے ہوا۔ مگر اصل ان جُملہ فروعات کی وہی ہے جو کہ اصل ہے جمیع اشیاء اور جُملہ کائنات کی۔

ہرچہ آید در نظر غیر تو نیست
یا توئی یا بوئے تو یا خوئے تو
(خسروؒ)

خلاصۂ ماسبق: وجود و مراتبِ وجود میں بلاشبہ مبتدیوں کے لیے اشکال اور پیچیدگیاں ہیں۔اس لیے ان مسائل اور ان کے جزویات کو بار بار اور مختلف عبارات میں بیان کرنے کی ضرورت ہے تاکہ کسی عنوان سے ان کے سمجھنے میں لوگوں کے لیے آسانی مہیا ہو۔ گو ان معاملات کے صحیح طور پر ذہن نشین ہونے کی اُس وقت تک نوبت نہیں آتی جب تک کہ کثرتِ ذکروشغل سے طالب میں مسائلِ توحید کے ساتھ ایک گونہ مناسبت نہ پیدا ہو لے۔تاہم تکرارِ بیان فائدہ سے خالی نہیں ابوابِ ماقبل میں بتلایا چکا ہے کہ ذاتِ وراءالوراء نے جو کہ جملہ قیودواعتبارات حتیٰ کہ تعقّلِ اطلاق سے بھی منزہ ماورئ ہے، پہلا تنزّل وحدت میں فرمایا، جو حقیقتِ محمدیہؐ ہے۔ یہ تجلّی اجمالی ہے اور اس میں دو رُخ ہیں۔ بطون وظہور۔بطون کا رُخ اطلاقِ ذات کی جانب ہے۔اور ظہور کا رُخ اجمالِ صفات کی جانب۔ دُوسرا تنزّل کثرت میں ہوا جس میں اجمالِ متذکرہ بالا نے تفصیل اختیار کی، ازروئے ظہورِ اسماء وصفات۔ یہ ظہورِ تفصیلی اپنے پورے کمال کے ساتھ آثار وصُورِ حسی وعینی میں نمودار ہوا۔پھر اس تفصیل نے حقیقتِ آدم میں دوبارہ اجمال اختیار کیا اور اس مرتبۂ جامعیت میں آکر وجود نے اپنے تنزّلات کی غایت کو پالیا۔

جس طرح جُملہ تنزلات دوائر کی شکل پر ظاہر ہوئے تجلّیِ ثانی نے بھی ایک دائرہ کی صُورت اختیار کی جو حسبِ معمول دو قوسین اور ایک قطر یعنی خطِ درمیانی پر مشتمل ہے۔ایک قوس حقائقِ الٰہی سے متعلق ہے جس میں کہ (۲۸) اٹھائیس اسمائے الٰہی مندرج ہیں۔اور دوسری قوس حقائقِ کونی سے متعلق ہے جس میں اسمائے الٰہی کے مقابل اور ان کے تحت میں (۲۸) اٹھائیس اسمائے کونی جنہیں حروفِ عالیات بھی کہتے ہیں، مندرج ہیں۔ان ہی حروفِ عالیات کے مظاہر دہ (۲۸) اٹھائیس حروفِ ملفوظی بھی ہیں جو لغت میں مروّج ہیں اور انسانی

تقریر و تحریر میں استعمال ہوتے ہیں۔ خطِ درمیانی برزخ ہے جو قوسین پر شامل ہے اور جس سے قوسین میں امتیاز پیدا ہوتا ہے۔

پہلے باب میں تنزّلِ اوّل یعنی وحدت کی تفصیل کردی گئی۔ دُوسرے باب میں تنزّلِ ثانی کی تفصیل کے تحت میں قوسین دائرۂ ثانی کی تشریح کردی گئی۔ اب اس تیسرے باب میں ان قوسین کے درمیان جو برزخ ہے اور حقیقتِ آدم یا حقیقتِ اِنسانیہ کے نام سے موسوم ہے اس کی شرح بیان کی جاتی ہے۔

حقیقتِ اِنسانیہ: حقیقتِ اِنسانیہ یا حقیقتِ آدم جامعیتِ الٰہیہ کا وہ ظہورِ اجمالی ہے جو دائرۂ ثانی میں ظہورِ تفصیلی کے بعد حاصل ہوا۔ یہ جامعیت دائرۂ ثانی کے برزخ میں واقع ہوئی جسے برزخِ ثانی کہتے ہیں۔ جس طرح ہر برزخ اپنی جانبین پر شامل ہوتا ہے، برزخِ ثانی بھی اپنے دائرہ کی دونوں قوسین پر شامل ہے۔ ایک قوسِ وجوب سے متعلق ہے۔ دوسری قوس امکان سے۔ قوسِ وجوب میں اسمائے الٰہیہ ثبت ہیں جنھیں حقائقِ الٰہیہ بھی کہتے ہیں۔ اور قوسِ امکان میں اسمائے کونیہ ثبت ہیں۔ جنہیں حقائقِ کونیہ بھی کہتے ہیں۔ قوسِ حقائقِ الٰہیہ کو قوسِ ظاہرالوجود کہتے ہیں۔ کیونکہ یہاں ذات کا ظہور ہے جو کہ احدیت کی بے نشانی میں مخفی تھی۔ اور قوسِ حقائقِ کونیہ کو قوسِ ظاہرالعلم کہتے ہیں۔ کیونکہ یہاں اسماء صفات کا ظہور تفصیلی ہے جو کہ واحدیت کے اجمالِ عملی میں فرداً فرداً غیر متمیز تھیں۔ قوسِ ظاہرالوجود برزخِ ثانی کی جہتِ بطون ہے اور قوسِ ظاہرالعلم جہتِ ظہور۔ یعنی حقائقِ الٰہیہ اِنسان کا باطن ہیں اور حقائقِ کونیہ اِنسان کا ظاہر۔ چونکہ برزخِ ثانی مجموعہ ہے جانبین کا۔ اس کی تفصیل محتاج ہے قوسین کی تشریح کی۔ اگرچہ قوسین کی تفصیل باب دوم میں بیان ہو چکی ہے تاہم برزخِ ثانی کی تشریح کے ضمن میں اس کا کسی قدر اختصار کے ساتھ اعادہ ضروری ہے۔ کیونکہ یہ برزخ قوسین کا نچوڑ اور خلاصہ اور اجمال ہے، اور اسی بنا پر اسے اجمال بعد التفصیل بھی کہتے ہیں۔

برزخِ ثانی یعنی حقیقتِ اِنسانیہ کی تشریح کی غرض سے ذیل میں ایک نقشہ دیا جاتا ہے۔ جس طرح بابِ اوّل میں وحدت یعنی برزخِ اولیٰ کی تشریح ایک دائرہ کی شکل میں دکھلائی گئی ہے اسی طرح یہاں برزخِ ثانی کی تشریح بھی دائرہ کی شکل میں دکھلانی چاہیے تھی۔ مگر مندرجہ ذیل نقشہ کو دوائر کی پیچیدگیوں سے سُلجھا کر سیدھے سادھے خانوں کے ذریعہ سے

کسی قدر آسان بنانے کی کوشش کی گئی ہے۔ خصوصیاتِ قوسین کو دائیں اور بائیں خانوں میں دکھلایا گیا ہے۔ قُطر یعنی برزخِ ثانی کی تشریح خانۂ درمیانی میں درج ہے اور چونکہ یہ برزخ جانبین پر شامل ہے۔ اس کی حد بندی نقطوں سے کی گئی ہے:

قوس مقابلِ احدیت	قطر	قوس مقابلِ واحدیت
بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ۔ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ۔ مٰلِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ۔ (الفاتحہ)	اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ۔ (الفاتحہ)	اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ. صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّآلِّيْنَ.
مخصوص بالربوبیت	مشترک بین الربوبیت و العبودیت۔	مخصوص بالعبودیت
قوسِ ظاہر الوجود۔ بحر الوجود۔ حضرت الوجوب مرتبۃ الالوہیۃ۔ عالم الجبروت۔ مرتبۃ الاسماء والصفات حقائقِ الٰہیہ تجلّی ثانی منبسط براعیانِ ممکنات سبحان ذی العزۃ والعظمۃ والکبریاء والجبروت (باطن خط)	برزخِ ثانی۔ قاب قوسین الوجوب والامکان مرج البحرین یلتقیان بینہما برزخ لایبغیان حقیقت انسانیہ۔ مرتبۃ العمائیہ۔ ملتقی العلمین	قوسِ ظاہر العلم۔ حقائقِ کونیہ۔ بحرالامکان مرتبۃ الحقائق الکونیہ۔ عالم المعانی۔ حضرۃ الارتسام۔ حضرۃ الاستعدادات۔ مہبط الانوار الالٰہیہ۔ سبحان ذی الملک والملکوت (ظاہرِ خط)

تشریحِ اشارات: حدیثِ تقسیمِ صلوٰۃ میں رسُولِ خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہے کہ

"فرمایا اللہ تعالیٰ نے کہ تقسیم کی میں نے نماز درمیان اپنے اور درمیان اپنے بندے کے آدھوں آدھ۔ اور واسطے بندہ میرے کے ہے جو مانگے۔ پس جب کہتا ہے بندہ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِيْنَ، فرماتا ہے اللہ تعالیٰ کہ میری تعریف کی میرے بندہ نے۔ اور جس وقت کہتا ہے بندہ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ، فرماتا ہے اللہ تعالیٰ کہ میرے بندہ نے مجھ پر ثنا کی۔ پھر جب بندہ

کہتا ہے مٰلِکِ یَوۡمِ الدِّیۡنِ ، تو اللہ تعالیٰ فرماتا ہے، میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی۔ (بعض روایتوں میں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کے جواب میں فرماتا ہے: ''میرے بندہ نے اپنے آپ کو میرے سپرد کر دیا۔'') اور جس وقت کہتا ہے اِیَّاکَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ ، فرماتا ہے اللہ تعالیٰ کہ یہ درمیان میرے اور میرے بندہ کے ہے اور واسطے بندہ میرے کے ہے جو کچھ کہ مانگا (اُس نے۔) اور جس وقت کہتا ہے بندہ اِھۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ . صِرَاطَ الَّذِیۡنَ اَنۡعَمۡتَ عَلَیۡھِمۡ غَیۡرِ الۡمَغۡضُوۡبِ عَلَیۡھِمۡ وَلَا الضَّآلِّیۡنَ ، فرماتا ہے (اللہ تعالیٰ) کہ یہ واسطے بندہ میرے کے ہے اور واسطے بندہ میرے کے (ہے) جو (وہ) مانگے۔'' (صحیح مسلم)

تقسیم مندرجہ بالا کی رو سے بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ سے لے کر مٰلِکِ یَوۡمِ الدِّیۡنِ تک مخصوص بالربوبیت ہے۔ اِھۡدِنَا الصِّرَاطَ الۡمُسۡتَقِیۡمَ سے کر لے وَلَا الضَّآلِّیۡنَ تک مخصوص بالعبودیت اور اِیَّاکَ نَعۡبُدُ وَاِیَّاکَ نَسۡتَعِیۡنُ مشترک ہے، درمیان ربوبیت اور عبوذیت کے۔

حمد کے معنٰی دراصل یہ ہیں کہ ذات کے کمالاتِ لامتناہی اور صفات اور افعال کا اعتراف کیا جائے اور انہیں یاد کیا جائے اور شکر بنی ہے منعم کی تعظیم، جو دل میں اعتقاد اور زبان سے ثنا اور ارکان سے خدمت و پابندیٔ احکام کے ذریعہ سے کی جاوے۔

تعینِ اوّل میں جو قوسِ احدیت ہے اس کے بالمقابل تعیّنِ ثانی میں قوس ظاہر الوجود ہے۔ کیونکہ نفسِ وجود جو احدیت میں مخفی تھا، یہاں اسمائے الٰہی کے ساتھ قید ظہور میں آیا۔ یہ برزخ ثانی کا باطنی پہلو ہے اور اس کے بالمقابل اس برزخ کا جو ظاہری پہلو ہے اسے ظاہر العلم کہتے ہیں کیونکہ مرتبۂ وحدت میں اسماء وصفات کا جو علمی اعتبار تھا وہ یہاں آ کر ظہور میں آیا۔ اگرچہ احدیت کے مقابل ظاہر الوجود اور واحدیت کے مقابل ظاہر العلم ہے۔ مگر حقیقتاً ان دونوں قوسین یعنی ظاہر الوجود اور ظاہر العلم میں احدیت و واحدیت یعنی وحدت حقیقی اور کثرتِ اعتباری دونوں شامل ہیں۔ بس فرق اتنا ہے کہ ظاہر الوجود میں غلبہ احدیت کو ہے اور ظاہر العلم میں غلبہ واحدیت کو۔

قوسِ ظاہر الوجود کو بحر الوجود اس بنا پر کہتے ہیں کہ اس مرتبہ میں وجودِ غایت کثرت

میں ہے اور بحرالجود یہ، اس بنا پر ہے کہ وجودِ الٰہی یہاں بواسطۂ اسماء وصفات ہوا۔ حضرت الوجوب یہ اس لحاظ سے ہے کہ یہ قوس اسمائے الٰہیہ کلیہ کو گھیرے ہوئے ہے اور وجوب ذات و اسماء وصفات کا یہاں ظہور ہوا۔ مرتبۃ الالوہیۃ اسے اس لیے کہتے ہیں کہ الوہیۃ مجموعہ ہے جُملہ اسماء وصفات و افعال کا اور یہ قوس سب پر محیط ہے۔ مرتبہ الاسماء والصفات بھی یہ مقام اسی لحاظ سے ہے اور اسی لحاظ سے عالم الجبروت کا اسم بھی اس پر صادق آتا ہے۔ کیونکہ جبروت عالمِ اسماء وصفات ہے جس پر غیریت اور اسم سوائیہ کا اطلاق نہیں ہوتا۔ یعنی یہ عالم نہ عین ہے نہ غیر، برعکس عالم حادث کے جس پر غیریت اور اسم سوائیہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ وجودِ اضافیہ بھی اسے کہتے ہیں کیونکہ موجودات سے اسے نسبتِ تحقُّق فی الخارج ہے۔ نفسِ رحمانی، یہ قوس اس اعتبار سے ہے کہ یہاں جُملہ اسماء اور اعیانِ ممکنات کا تنفس اس شان سے ہوا کہ ان میں سے ہر ایک آپس میں ایک دوسرے سے متمیز ہو گئے۔ حقائقِ الٰہیہ یہ اس بنا پر ہے کہ یہ قوس ان (۲۸) اٹھائیس اسمائے الٰہیہ کو جو کہ حقائق الٰہی ہیں یا یوں کہیے کہ اعیانِ ثابت کو، اجمالاً محیط ہے۔ منبسط براعیانِ ممکنات اُسے اس لیے کہتے ہیں کہ حق تعالیٰ نے اس قوس میں اعیانِ ممکنات پر ازروئے حقیقت انبساط فرمایا۔ اس قوس کو عالم العزۃ والعظمۃ والکبریا والجبروت کے کلمات سے اس بنا پر پکارا گیا ہے کہ حلول واتحاد سے منزّہ ہونے کے باوجود ذاتِ الٰہی کی کبریائی کا ظہور آسمانوں اور زمین سے ہوا۔ اور ہیبت الٰہی کا ظہور اس سے ہوا کہ اس کے ارادہ کی مخالفت نہیں کی جاتی۔ اور قدرت کا اظہار ظہور اسماء وصفات سے ہوا۔ اور جبروت کا اظہار یوں ہوا کہ انکسارِ عدمیت کے بعد اسماء وصفاتِ الٰہیہ اور تجبرِ اعیانِ ثابتہ کے غلبہ سے فیضانِ وجود ہوا اور جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے کہ اسی قوسِ ظاہر الوجود سے متعلق ہے اوّلِ فاتحہ میں بسم اللہ کی "ب" سے مالکِ یوم الدین تک، جو کہ مخصوص ہے ساتھ اللہ کے، مطابق حدیث قسمت صلوٰۃ کے۔

قوسِ ظاہر العلم سے متعلق ہے سورۂ فاتحہ میں اھدنا الصراط المستقیم سے آخر سورۃ تک، بوجہ سورت کے اس حصہ کے مختص ہونے کے ساتھ عبد کے۔ کیونکہ یہ قوس مرتبۂ اسمائے کونی ہے اور مخصوص ہے ساتھ عبودیت اور تسبیح وتہلیل وتمجید کے۔ قوسِ ظاہر العلم میں نفس العلم ماخوذ ہے واحدیت سے علمِ الٰہی کا یہاں ظہور ہوا۔ اسمائے الٰہیہ یہاں صورتوں اور

آثار میں ظاہر ہوئے اس بنا پر اسے حضرتِ معلومات اور کثرتِ علمیہ بھی کہتے ہیں۔ یہاں علم کا اظہار مظاہر کثرت میں ہوا۔ بہ نظرِ مجموعی اسے وحدتِ علمیہ اور حضرتِ ارتسام بھی کہتے ہیں۔ ارتسام وحدتِ نسبی کو کہتے ہیں۔ اس قوس میں وحدتِ نسبی نے اعیان اور اُن کی استعدادات میں بذریعہ کثرتِ مظاہر کے شرح وبسط اختیار کی اور اسماء وصفات میں آپس میں امتیاز پیدا ہو گیا اور باغِ کثرت لہلہانے لگا۔ اس کثرت کا محل ایک ہے اور وہ علمِ الٰہی ہے۔ علم ایک صفتِ الٰہی ہے اور صفاتِ الٰہی میں تعدّد جائز نہیں۔ حق تعالیٰ علمِ واحد سے جمیع معلومات پر محیط ہے اور کلامِ واحد سے جمیع معانی پر کلام فرماتا ہے۔ یہ قوس عالمِ معانی اس لحاظ سے ہے کہ اسمائے الٰہیہ کے معانی کا یہاں ظہورِ تامہ ہوا۔ اشیاء کی صورتیں اعیانِ ممکنات ہیں اور اشیاء کے معانی اعیانِ ثابتہ۔ صُورتوں میں معانی بھی پوشیدہ ہوتے ہیں۔ اس لیے اعیانِ ممکنات اپنے اَندر اعیانِ ثابتہ کو لیے ہوئے ہیں۔ بحرالامکان یہ اس اعتبار سے ہے کہ اس قوس کا تعلق اصالتہً حقائقِ ممکنات سے ہے۔ اور حقائقِ ممکنات یا حقائقِ کونی اعیانِ ممکنات اور کثرتِ حقیقی کو کہتے ہیں۔ حقائق کونیہ وہ (۲۸) اٹھائیس اسمائے کونیہ ہیں جن کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ امرِ کن کے تحت میں جو کچھ ہے سب ممکنات میں شامل ہے اس لیے بحرالامکان وہ اجتماعِ ممکنات غیر متناہیہ ہے جس کی جانب قرآن میں نٓ سے اشارہ کیا گیا ہے۔ ﴿نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَ﴾ (القلم ۶۸:۱) قلمِ اعلیٰ نے قضا وقدر کو اعیانِ موجودات پر لکھ ڈالا اور حقائق کو جو کہ بمنزل معانی کے ہیں صُور و آثار کے الفاظ میں ظاہر کر دیا۔ یا یوں کہیئے کہ ''ن'' بمنزلہ بحر کے ہے اور حقائق بمنزلہ مچھلیوں کے ہیں جنہوں نے اُس بحر سے صورت پکڑی اور جو اُس بحر میں مخفی ہیں۔ حضرت الاستعدادات یا ارضِ استعداد اسے اس لیے کہتے ہیں کہ اس قوس میں عالمِ لطیف وکثیف یعنی مجردات واجسام دونوں کے استعداد موجود ہے اور علم وظہور ان استعدادات کے تابع ہے۔ مہبط الانوار یہ اس لحاظ سے ہے کہ اسمائے الٰہی کا تنزّل یہاں صور و آثار میں حسبِ استعداداتِ اعیان واقع ہوا اور نورِ وجوب، ظلمتِ امکان میں آ گیا۔ قوسِ ظاہر العلم میں متعیّن ہے سُبحان ذی الملک والملکوت بہ اعتبارِ اشتمالِ شہادت وغیب یعنی اس مرتبہ میں استعدادِ عالم ملک وملکوت دونوں پائی جاتی ہیں۔

متذکرۂ بالا دونوں قوسین کے درمیان جو قطر یعنی خطِ درمیانی ہے، حقیقتِ انسانی ہے

کیونکہ یہی خط حقیقتِ آدم ہے۔ تجلّیِ حقیقتِ اِنسانی کا یہی مقام متحمل ہوا اور یہی مقام منشاء ہے رُوحانیت کا۔ سورۂ فاتحہ میں ایاک نعبد و ایاک نستعین اس سے متعلق ہے، کیونکہ مشترک ہے درمیان ربوبیت اور عبودیت کے۔ یہ برزخ، برزخِ اولیٰ کے بعد ہے اور فرع ہے اس کی۔ اس بنا پر اسے برزخِ ثانی کہتے ہیں۔ حقیقتِ اِنسانی ماتحت ہے حقیقتِ محمدیہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے۔ برزخِ ثانی میں جامعیت ہے۔ قوسین کا اس میں اجتماع ہے۔ جُملہ حقائقِ الٰہیہ و کونیہ یہاں ثبت ہیں۔ ارباب و مربوبات سب یہاں مجتمع ہیں اور باہم مربوط ہیں۔ ارباب کا ظہور مربوبات سے ہوتا ہے۔ اسمائے الٰہیہ کی معرفت منحصر ہے اسمائے کونیہ کی معروفت پر۔ ہر شے کسی اسم کے تحت میں ہے اور ہر شے تسبیح میں ہے۔ حق تعالیٰ فرماتا ہے:

اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّيْرُ صٰٓفّٰتٍ ؕ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَ تَسْبِيْحَهٗ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌۢ بِمَا يَفْعَلُوْنَ...... (النور: ۲۴ : ۴۱)

"کیا نہیں دیکھا تو نے یہ کہ اللہ کو تسبیح کرتا ہے واسطے اس کے جو کوئی بیچ آسمانوں کے ہے اور زمین کے ہے، اور جانور پرند پر کھولے ہوئے، ہر ایک تحقیق جانتا ہے نماز اپنی، اور تسبیح اپنی، اور اللہ جانتا ہے جو کچھ کرتے ہیں۔" مگر ہر شے اسی اسم کے ساتھ تسبیح کرتی ہے جو اس کے لیے مختص ہے۔ نہ کہ کسی دوسرے اسم کے ساتھ۔"

برعکس انسان کے، جسے حسبِ آیت: وَعَلَّمَ اٰدَمَ الْاَسْمَآءَ كُلَّهَا (البقرہ ۲ : ۳۱)

"اور تعلیم کیے آدم کو کل اسماء"...... (البقرۃ ۲:۳۱)

جُملہ اسماء کی تعلیم کی گئی اور اُس کی عبادت و معرفت جُملہ اسماء کی راہ سے ہے۔ لہٰذا حقیقتِ انسانی میں تمام چیزیں جمع ہیں، اور یہ حقیقت ہر چیز پر محیط ہے۔ قوسِ ظاہر الوجود حقیقتِ اِنسانی کا باطن ہے اور قوسِ ظاہر العلم اُس کا ظاہر۔ آیت متذکرہ بالا میں اسماء کلھا سے مراد اسمائے الٰہیہ و کونیہ ہیں۔ حقائقِ کونیہ اُس کے اجزاء ہیں۔ فرشتوں کا آدم کو سجدہ کرنا یہی معنی رکھتا ہے کہ جزو نے کل کی تابعداری قبول کر لی۔ اُمہاتِ صفات الحق یعنی حیات' علم' ارادہ' قدرت' سمع' بصر' کلام اس میں ثابت ہیں۔ وجوب و امکان دونوں کو اپنے میں سمیٹے ہوئے ہے۔ برزخِ کبریٰ یعنی حقیقتِ محمدی سے بھی علی الاطلاق وہ، یعنی حقیقتِ انسانی، خارج نہیں کیونکہ تعینِ ثانی میں یہ اُسی کی تجلی اور اُسی کا ظہور ہے۔ جُملہ انبیاء کے حقائق بھی

یہاں اسی طرح موجود ہیں۔ مندرجہ ذیل اشعار میں اسی حقیقت کی جانب اشارہ ہے۔

زیں سبب شد خلیفہ اش انسان — دیگرے کس نبود لائقِ آں

اوست آئینہ صاحب الوجہین — گر بہ بینی تو با حقیقتِ عین

روئے سوئے خصائصِ ربی — وجہ طرف نقائصِ عبدی

سجدہ اش بانقائصِ عبدی — جانب آں خصائصِ ربی

پس ہمون ساجد است و ہم مسجود — نیست در دہر غیرِ او موجود

جز عدم نیست غیرِ ذاتِ خدا — پس بود عینِ او ہمہ اشیاء

مجملے ہست آنچہ گفت نیاز — کرد کوتاہ قصہ ہائے دراز

قابِ قوسین الوجوب والامکان: وجوب اور امکان کی قوسین حقیقتِ آدم میں آ کر مل جاتی ہیں۔ قاب قوسین وہ مقام ہے جہاں یہ دونوں قوسین آ کر آپس میں مل جاتی ہیں مگر ان دونوں کا آپس میں ملنا نظر آتا ہے اور او ادنیٰ وہ مقام ہے جہاں سطوۃِ نورِ تجلیِ ذات میں یہ اثنینیت مخفی ہو کر قوسین کے باہم متصل ہونے کا امتیاز بھی جاتا رہتا ہے اور ایک ہی چیز رہ جاتی ہے۔ غرضیکہ او ادنیٰ کا مقام قاب قوسین سے بھی ارفع و اعلیٰ ہے۔ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہٖ وسلم کی غایتِ معراج قبل فنا فی اللہ کے قاب قوسین تھی۔ اور بعد حصول فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے او ادنیٰ ہوئی، برعکس دیگر انبیاء علیہم السلام کے جن کی غایتِ معراج بعد حصول فنا فی اللہ اور بقا باللہ کے قاب قوسین ہوئی۔

مَرَجَ الْبَحْرَیْنِ یَلْتَقِیٰنِ ○ بَیْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا یَبْغِیٰنِ ○[1] برزخِ ثانی پر اس لیے لکھا گیا ہے کہ وجوب و امکان کے دونوں دریا یہاں ملتے ہیں مگر یہ برزخ ایک کو دوسرے کے ساتھ خلط ملط نہیں ہونے دیتا اور اسی بنا پر اسے ملتقی العالمین بھی کہتے ہیں۔

حضرت العماء: ذاتِ الٰہیہ اور موجودات کے درمیان یہ خط حجاب ہو گیا اور جس طرح ابر آفتاب کو چھپا لیتا ہے۔ یہ خط بھی آفتابِ ذات کے لیے ابر بن گیا۔

عالمِ صغیر: متذکرۂ بالا تشریح کے ذہن نشین ہو جانے کے بعد یہ بات بخوبی سمجھ میں آ جائے

---

[1] الرحمٰن ۵۵:۱۹۔۲۰

گی کہ انسان عالم صغیر ہے اور کائنات عالم کبیر۔ کائنات میں تفصیل ہے اور انسان میں اجمال۔ حقیقتِ محمدیہ میں جو اجمال ہے۔ وہ اجمال قبل از تفصیل ہے۔ اور حقیقت اِنسانیہ میں جو اجمال ہے وہ اجمال بعد از تفصیل ہے۔ یہ اجمال ثانی تجلی ہے، ظل ہے، پرتو ہے اجمالِ اوّل کا۔ گویا حقیقتِ محمدیہ جُز ہے حقیقتِ اِنسانیہ کی، اور ارفع و اعلیٰ ہے حقیقت انسانی سے۔ آدم علیہ السلام میں بظاہر حضرت الوجوب والامکان جمع ہوئے مگر حقیقتاً یہ اجتماع تعیّنِ اوّل یعنی مقامِ محمدیہ میں قبل تخلیقِ آدم واقع ہو چکا تھا۔

جب تک انسان کا وجود قائم ہے کائنات کا بھی قیام متیقّن ہے۔ کیونکہ انسان کائنات کی رُوح ہے۔ جب تک رُوح سلامت ہے جسم بھی سلامت رہے گا۔ رُوح کے نکلتے ہی جسم کے اجزاء منتشر ہو جاتے ہیں۔ اہل اللہ سے کائنات کا قیام ہے۔ اس فقرہ کے معنی اب اس روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرنا چاہیے۔ اہل اللہ ہی وہ انسان ہیں جو انسانیت کا پورا حق ادا کرتے ہیں اور جن پر انسان ہونے کا اطلاق صادق آتا ہے۔ اور وہ بلاشبہ اس جسدِ کائنات کی رُوح ہیں۔ ان حضرات کا قیام کائنات کے قیام کا ذریعہ اور باعث بنتا ہے۔ کائنات کی رُوح انسان ہے۔ انسان کی روح کا سراغ حقیقتِ محمدیہ میں جا کر ملتا ہے۔ اور حقیقتِ محمدیہ کی رُوح اور جڑ اصلیت اور حقیقت اور سب کچھ وہ ذاتِ بلاتعین و بلانشان ہے جو ان جُملہ اعتبارات و تقیدات و تعینات و تعقلات وغیرہ سے ماورئی ہے۔

لامکاں اندر مکاں کردہ مکاں
بے نشاں گشتہ مقیّد در نشاں

ترتیبِ موجودات

تمہید: وجود و مراتبِ وجود کے متعلق مضمون ماقبل میں کافی صراحت سے کام لیا گیا ہے۔ حقیقت ایک ہی ہوا کرتی ہے۔ مختلف حضرات کے اندازِ بیان کا تفاوت مختلف نمائی کا باعث ہو جاتا ہے۔ جس حقیقت کا بیان متذکرہ بالا مضامین متعلق ''مراتبِ وجود'' میں کیا گیا ہے۔ وہی حقیقت مختلف عنوانات و عبارات و مختلف مصطلحات و مختارات و مختلف اشارات و کنایات میں تصوّف کی مختلف کتابوں میں بیان کی جاتی ہے اور عارفوں کی زبان سے سننے میں آتی ہے۔ اندازِ بیان کا اختلاف اور تشبیہات و تمثیلات میں جدتیں حقائق میں تبدیلی کا باعث نہیں ہوتیں۔ اس امر کی وضاحت کے لیے و نیز نفسِ مسئلہ کی تفہیم میں امدادِ مزید کے مہیا کرنے کی غرض سے اس مضمون میں یہ دکھلانے کی کوشش کی جاتی ہے کہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے ''ترتیبِ موجودات'' کے عنوان سے اسی حقیقت کو جو ''مراتبِ وجود'' کے تحت میں مضامین ماقبل میں بیان ہو چکی ہے کس پیرایہ میں بیان فرمایا ہے اور کن تشبیہات و تمثیلات کو وہ کام میں لائے ہیں۔ کوشش کی جائے گی کہ حتی الوسع وہی عبارت رہے جو کہ امام رحمۃ اللہ علیہ نے استعمال فرمائی ہے۔ صرف اس قدر آزادی برتی جائے گی کہ بعض جگہ بجائے تفصیل کے اجمال سے کام لیا جائے گا اور بعض جگہ بجائے اجمال کے بقدرِ ضرورت تفصیل سے و نیز جو اشارات و کنایات بعید از فہم عام ہوں گے انہیں کسی حد تک قریب الفہم بنانے میں سعی کی جائے گی۔

ترتیبِ موجودات بقول امام غزالیؒ: عالَم ایک اسمِ جامع ہے جو بہت سے اجزاء مثل زمین و آسمان اور جو کچھ ان میں ہے ان سب پر شامل ہے۔ لیکن جب اطلاق کے ساتھ یہ نام لیا جاتا ہے اس وقت فلکِ اعلیٰ پر واقع ہوتا ہے کیوں کہ فلکِ اعلیٰ جملہ اشیاء پر شامل ہے اور سب کو

گھیرے ہوئے ہے۔ عالم کے کل اجزاء خالقِ واحد کی مخلوق ہونے میں برابر ہیں۔ اور ان اجزاء میں سے ہر ایک جزو دُوسرے جزو سے خالق کی طرف محتاج ہونے اور امکان وضعف وفنا میں برابری کی نسبت رکھتا ہے۔ کیونکہ خالق میں بہ لحاظِ خالقیت مخلوق کے تفاوت نہیں ہے۔ بلکہ تفاوت مخلوقات ہی میں ہے۔ مگر خالق کی طرف سے نہیں بلکہ اپنی اپنی استعداد کی طرف سے۔ عالم کی ہر صنعت و ہر نوع نے اپنی استعداد کے مطابق اپنی مقدار کو قبول کیا ہے۔ اور موجودات میں سے ہر ایک نے اپنی قوت اور طاقت کے موافق اپنی صُورت اختیار کی قلت و کثرت' تقدّم و تاخّر' شرف ونقص کے ساتھ۔ مراتب کے اختلاف کا راز اسی میں مخفی ہے۔

حدوثِ عالم: عالم کا حادث ہونا صحیح ہے کیونکہ عالم متغیر ومتحرک ہے اور حرکت دینے والے اور تغیرُّ پیدا کرنے والے کا محتاج ہے۔ متحرک ہمیشہ غیر کا محتاج ہوتا ہے۔ تحریک میں بھی اور تسکین میں بھی اور تغیر ہمیشہ کون وفساد کے اندر واقع ہوتا ہے۔ جو چیز کہ نہ تھی۔ پھر ہو گئی۔ وہ حادث ہے۔ حدوث کے معنی ہیں محتاج ہونا ایسے موجودِ سابق کی طرف جس سے پہلے کوئی موجود نہ ہو اور وہ موجود جس سے پہلے کوئی موجود نہیں' ذاتِ باری جل شانہٗ ہے جس نے جُملہ اشیاء کو پیدا کیا بغیر کسی غرض اور طمع اور فساد اور ضرورت اور احتیاج کے۔

اَوَّلُ مَاخَلَقَ اللّٰهُ: سب سے پہلی چیز جسے اللہ تعالیٰ نے بغیر کسی آلہ، مادہ، مدت اور موضوع کے پیدا کیا اور جس سے بعد میں بقیہ تمام چیزیں پیدا کیں عقل ہے۔ عقل مبداءِ اوّل ہے۔ ایک صاف جوہر ہے۔ اپنی ذات میں کامل ہے۔ اور اپنے غیر کی عقل اور سمجھ رکھنے والا ہے۔ اسی کو عقلِ کلی کہتے ہیں۔

تخلیقِ ابتدائی کے بارہ میں تین احادیث وارد ہوئی ہیں:

اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ یعنی سب سے پہلے جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ عقل ہے۔

اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ نُوْرِیْ یعنی پہلے جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ میرا نور ہے۔

اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ الْقَلَمَ یعنی پہلے جو چیز اللہ نے پیدا کی وہ قلم ہے۔

ان احادیث میں تطبیق یوں دی گئی ہے:

اوّلیت: اوّلیت کے دو استعمال ہوتے ہیں۔ ایک اوّلیت زمانہ کی ہوتی ہے۔ مثلاً باپ بیٹے سے اوّل ہوتا ہے اور دُوسری اوّلیت رتبہ کی ہوتی ہے۔ جیسے رتبہ میں سب سے اوّل نبی ہیں پھر

صحابہ۔ پھر امت۔ پھر زمانہ کی اوّلیت مجازی ہے اور مرتبہ کی اوّلیت حقیقی۔ جو چیز زمانہ کے لحاظ سے اوّل ہے۔ ممکن ہے کہ اس سے پہلے بھی کوئی چیز اوّل ہو جس کے مقابلہ میں یہ دُوسرے درجہ پر آ جائے۔ مگر جو چیز مرتبہ اور حقیقت میں اوّل ہے وہ اس تغیُّر سے محفوظ ہے۔ یہی حقیقی اوّلیتِ عقل کے لیے ثابت ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے عقل سے پہلے کسی مخلوق کو پیدا نہیں کیا۔ نہ مخلوق میں سے کسی کو اس کے برابر مرتبہ عنایت فرمایا ہے۔ جُملہ مفردات و مرکبات میں عقلِ اوّل ہی اوّل ہے۔ باقی اشیاء کا ظہور اسی میں ہوا۔ اور آخر میں سب چیزیں اسی کی طرف رجوع کرتی ہیں۔ اور اس لحاظ سے یہی اوّل ہے، یہی آخر ہے۔ یہی مبداء ہے، یہی معاد ہے۔

یہی عقل خُدا کا قلم ہے جس سے اس نے کتابتِ موجودات کے حروف، صنعت کے صفحات قدرت کی لوح پر لکھے۔

نبوت کسی شخص کے اندر عقل کی مدد سے تاثیر کے ہونے کو کہتے ہیں۔ دوسری حدیث میں نوری سے مراد نورِ نبوت ہے۔ نورِ نبوت تمام موجودات سے سابق ہے۔ کیونکہ اللہ نے پہلے اسی نور کو پیدا کیا۔ تاکہ تمام عالم نورِ نبوت کا اتباع کرے۔ اور نورِ نبوت اصل میں عقل ہی ہے اور ایجاد میں انبیاء کی ایجاد سب سے سابق ہے۔ جُملہ انبیاء وحیِ الٰہی کی مناسبت سے بمنزلہ ایک شخص کے ہیں۔ کیونکہ اگرچہ انبیاء کے اعداد مختلف ہیں۔ مگر نبوت کے اعداد مختلف نہیں۔ رسول بہت ہیں، راستے بھی بہت ہیں، مگر مقصود ایک ہے۔ عقل ایک ہے۔ نفس ایک ہے اور وحی بھی ایک ہے۔ جبکہ نبوت حقیقت مختلف نہیں تو آدم علیہ السلام کی نسبت اس کی طرف ایسی ہی ہے جیسے کہ حضرت محمد ﷺ نے آدم علیہ السلام کی نبوت کو ثابت کیا تو گویا اپنی ہی نبوت کو ثابت کیا اور جب آپ نے اپنی ذات کا کمال ثابت کیا تو گویا آدم علیہ السلام کا کمال ثابت کیا۔

تو اب معلوم ہو گیا کہ عقل اور قلم اور نورِ نبوت سے ایک ہی چیز مراد ہے مختلف اعتبار کے ساتھ۔ جب اشیاء کو بمنزلہ معانی قرار دیا تو مبدائے اوّل کو عقل کہہ کے پکارا۔ جب اشیاء کو بمنزلہ مکتوبات کے قرار دیا تو مبدائے اوّل کو قلم گردانا۔ جب بندوں کو اپنی طرف بلانے کا ذکر کیا تو مبدائے اوّل کو نورِ نبوت کے نام سے موسوم فرمایا۔ دراصل عقل کی ذات ایک ہی ہے جس کو خُدا نے سب سے اوّل پیدا کیا۔ اور صفات اس کی متعدد ہیں۔ کبھی وہ عقل ہے کبھی فرشتۂ مقرب۔ کبھی حاملِ عرش۔ کبھی صاحبِ دعوت اور یہی اوّلیت کی حقیقت

ہے۔

مختلف اعتبارات کو لیا جائے تو ہر نوع کا ایک مبداء ہے۔ چنانچہ روحانیت کا مبداء عقل ہے۔ جسمانیات کا مبداء قلم ہے۔ نورِ نبوت کا مبدئی محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہیں۔ اِنسان کا مبداء آدم علیہ السلام ہیں۔ اور ان سب مبداؤں کا مبداء اللہ تعالیٰ کا لفظ کُن ہے جو اوّل الاوایل ہے۔ پس حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عقل کی صُورت ہیں اور خدا کا قلم ہیں اور دعوت الیٰ اللہ کی حقیقت اور شریعت کے وضع کرنے میں آپؐ عقولِ جزویہ ہیں اور تینوں احادیث سے آپؐ ہی کی ذات مراد ہے۔ کیونکہ نبوت کے اُوپر بجز الٰہیت کے اور کوئی مرتبہ نہیں۔ پس مرتبہ میں سب سے اوّل عقل ہے اور حقیقت میں سب سے اوّل نورِ حقیقت ہے جو دوسرا نام ہے نورِ نبوت کا اور یہ نورِ نبوت عقل اور قلم دونوں پر غالب ہے۔

فعل و انفعال: جب عقل کی آنکھوں میں خُدا نے وحدانیت کا سرمہ لگایا تو اُس نے دو نظریں کیں۔ ایک کمالِ ابداع کی جانب۔ دُوسری نقصِ حدوث کی جانب۔ پیدا کرنے والے کے کمال پر نظر پڑی اور پیدا شُدہ کے نقصان کو دیکھا۔ ان دونوں نظروں کے باہم واقع ہونے سے فعل و انفعال ظاہر ہوئے۔ کیوں کہ نقص و کمال ہی فعل و انفعال پر دلالت کرتے ہیں۔ یہی راز لفظِ کُن میں مخفی ہے۔ کاف اس کمال کا محل ہے جو فعل میں رکھا ہوا ہے۔ اور نون اس نقصان کا محل ہے۔ جو انفعال میں رکھا ہوا ہے۔ یہی فعل و انفعال سب سے پہلی دو اصلیں ہیں جن سے تمام عالم وجود میں آیا۔ فعل خدائے عظیم وقدیر کی قدرت سے پیدا ہوا اور انفعال حادث کے قبول سے۔ فعل بمنزلۂ نر اور انفعال بمنزلۂ مادہ کے ہے۔ اور دونوں حکمِ الٰہی سے حادث ہیں۔ فعل نے عقل کی ذات میں قرار پکڑا اور انفعال نے نفس میں جگہ پائی۔ نر و مادہ میں حکمِ الٰہی سے نکاح ہوا۔ نفس عقل سے منفعل ہوا یعنی عقل نے نفس کے اندر فعل شروع کیا۔ عقل و نفس کی مثال عالمِ اشخاص میں آدم و حوا ہیں۔ پہلی چیز جو اللہ نے ابداع فرمائی عقل ہے۔ اور پہلی چیز جو اس نے خلق فرمائی نفس ہے۔ جس طرح آدم سے حوا پیدا ہوئیں۔ عقل سے نفس پیدا ہوا۔ پھر جس طرح آدم و حوا سے تمام نوعِ بشر متولد ہوئی۔ (۱) عقل و (۲) نفس کے ملاپ سے تمام عالم ظہور میں آیا۔

ترتیبِ مابعد: عقل ہی کے واسطے سے اللہ تعالیٰ نے ایک جوہر کامل، عاقل، زندہ، عالم بالقوۃ

نہ کہ بالفعل جو کہ درجۂ اعتدال پر قائم تھا پیدا کیا جسے نفس (۲) کہتے ہیں جس طرح کہ عورت مرد کے نطفہ کی محتاج ہوتی ہے تا کہ اپنے رحم میں اُسے ترکیب دے کر انسان بنائے اسی طرح نفس عقل کے نطفۂ فیضان کا محتاج ہوا اور اس کا عاشق بن گیا۔ تب اللہ تعالیٰ نے جوہرِ عقل کو بھی اُس کی طرف متوجہ ہونے کا حکم فرمایا تا کہ نفس کے اندر وہ تخم افشانی کرے۔ کیوں کہ تخم کے قبول کرنے کی فطری قابلیت نفس میں رکھی گئی تھی۔ نفس کے بعد اللہ تعالیٰ نے قوتِ ہیولیٰ (۳) کو پیدا کیا جو کہ مادّہ ہے اور مثل شہوت کے تمام صُورتوں کو قبول کرتا ہے۔ مثلاً شہوت گھوڑے کو دامن گیر ہوئی تو اس سے گھوڑے ہی کی صورت اور گدھے کو دامن گیر ہوئی تو گدھے ہی صورت۔ اور نوعِ انسان میں برانگیختہ ہوئی تو انسان ہی کی صورت پیدا ہوگئی۔ ہیولیٰ کے بعد اللہ تعالیٰ نے طبیعت (۴) کو پیدا کیا جو ہیولیٰ پر مسلط ہوئی اور جس نے ہیولیٰ کو اُس صُورت کے ساتھ آراستہ کیا جس کے کہ وہ لائق ہے۔ مثلاً آسمان کے ہیولیٰ کو آسمانی صُورت اور گھوڑے کے ہیولیٰ کو گھوڑے کی صورت اور انسان کے ہیولیٰ کو انسانی صُورت عنایت کی۔ چنانچہ رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اسی وقت کی جانب اشارہ فرمایا ہے کہ

اِنَّ لِلّٰہِ مَلَکًا یَسُوْقُ الْاَھْلَ اِلَی الْاَھْلِ

''بے شک اللہ تعالیٰ کا ایک فرشتہ ہے جو اہل کو اہل کی جانب چلاتا ہے۔''

یہ فرشتہ ہی قوتِ طبعی ہے جو ہر صورت کو اس کے مناسب مادّہ کی طرف لے جاتی ہے۔

پھر اس کے بعد حرکتِ مطلقہ (۵) پیدا ہوئی۔ یہ حرکت نفسِ طبیعت کے اندر ہے تا کہ طبیعت حرکت کرے اور اس کے سبب سے مادہ و صُورت بھی حرکت کریں۔ چنانچہ طبیعت حرکت کرنے لگی اور اس کو ہیولیٰ جسمیہ (۶) کے ساتھ متعلق کیا گیا تا کہ جسمیت ظاہر ہو۔ اب طبیعت حکمِ الٰہی سے جسمِ مطلق (۷) کی صورت میں ظاہر ہوئی جسے فلکِ اعلیٰ کہتے ہیں۔ اس سے تمام افلاک پیدا ہوئے۔ طبیعت کے تصرف نے فلکِ اعلیٰ میں ۹ حصے پیدا کر دیے جس سے ۹ افلاک ظاہر ہوئے۔ اور افلاک البروج میں کواکب پیدا کئے جن میں سات سیارے جدا ہو کر ہر فلک میں ایک ایک مقیم ہوگیا۔ حتیٰ کہ طبیعت اسی طرح تصرف کرتی ہوئی فلک قمر تک پہنچی جو سب سے آخری فلک ہے۔ پھر ہیولیٰ مطلقہ سے ارکانِ اربعہ (۸) کا مادّہ یعنی عناصرِ اربعہ پیدا ہوئے۔ یہ عناصر اپنے میں مختلف صورتوں کی قابلیت رکھتے تھے۔ انہیں آسمانوں کے بیچ میں مرکزِ عالم پر جگہ

دی گئی۔ یہ مرکز ایک نقطہ ہے وسطِ دائرہ میں اور قائم مقام ہے قلب کے۔ جس طرح کہ قلب انسانی کی جانب تمام اعضائے انسانی رجوع کرتے ہیں۔ اسی طرح اس مرکزِ عالم کی طرف تمام عالم رجوع کرتا ہے۔ یہ مرکز محسوس نہیں ہے بلکہ ایک نقطہ ہے۔ غیر متجزّیہ اور غیر متحرّکہ۔ اس کی طرف تمام عالم قرار پکڑتا ہے۔ اور اسی پر سارے عالم کا مستقر ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے قوتِ طبعی کے ساتھ ارکان کے اندر مزاج (۹) پیدا کیا جس کے باعث ارکان آپس میں خلط ملط ہوئے اور مختلف اشیاء کا اُن سے ظہور ہوا۔ چنانچہ سب سے پہلے معدنیات پیدا ہوئے جو ابتداءً بہت کمزور تھے مگر قوتِ طبعی کے تصرّف سے ان میں قوت بڑھتی گئی یہاں تک کہ مثل مونگے وغیرہ کے یہ بہت مضبوط ہو گئے۔ ان کے بعد نباتات پیدا کئے گئے جن کی ابتداء بھی بہت ضعیف تھی مگر آگے چل کر قوتِ طبعی نے انہیں بہت تومند بنا دیا۔ پھر طبیعت حیوانیت کی جانب رجوع ہوئی اور کمزور چھوٹے چھوٹے کیڑے پیدا کئے جو پرورش پاتے پاتے بعد میں حشرات الارض وغیرہ اور طیور و وحوش کی بڑی سے بڑی جسامتوں میں مثل ہاتھی وغیرہ کے ظاہر ہونے لگے۔ جس طرح کہ نباتیت اور صورتِ نخل حیوانیت کی بدایت ہے اور مثلاً صورتِ فیل انسانیت کی بدایت ہے۔ اسی طرح صُورتِ اِنسانی نبوت کی بدایت ہے۔ ان تمام کاموں سے فارغ ہو کر طبیعت نے انسانی پیدائش کی جانب توجہ کی اور شکلِ اتم، صورتِ احسن اور مزاجِ اعتدال کے ساتھ حضرتِ انسان کو پیدا کیا۔ یہاں خلقیت تمام ہوئی۔ قدرت کمال کو پہنچی۔ الٰہیت منتہی ہوئی۔ خلافت لازم آئی۔ اور ربوبیت کا اتصال ہوا۔ **وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُوْدِيِّ وَقِيْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ**...... (ھود ۱۱: ۴۴)) گویا صُورتِ انسانی مثل نوح علیہ السلام کی کشتی کے ہے۔ درمیان طوفان کی موجوں کے اور کمال کا اس صورتِ اِنسانی کے ساتھ متصل ہونا مثال استواءِ رحمٰن کے ہے عرش پر۔

مختصر الفاظ میں ترتیب متذکرہ بالا یوں واقع ہوئی کہ ذاتِ احدیت کے بعد پہلے مرتبہ پر عقل دوسرے مرتبہ پر نفس۔ تیسرے مرتبہ پر ہیولیٰ چوتھے مرتبہ پر طبیعت پانچویں مرتبہ پر حرکت۔ چھٹے مرتبہ پر ہیولیٰ جسمیہ ساتویں مرتبہ پر افلاک۔ آٹھویں مرتبہ پر ارکانِ مفردہ مرکبہ یعنی آب، آتش، باد، خاک۔ نویں مرتبہ پر موالیدِ ثلاثہ یعنی جمادات، نباتات اور حیوانات کا مزاج اور دسویں مرتبہ پر انسان۔ جس طرح گنتی دس کے عدد پر پوری ہوتی ہے۔ اسی طرح

صُورتِ مطلقہ بھی صورتِ انسانی سے کامل ہوتی ہے۔ جس طرح لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ سے خالق نے اپنی بے مثلی بیان فرمائی ہے اسی طرح لَا يَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ سے اپنے خلیفہ یعنی انسان کی بھی بے مثالی ظاہر فرمائی ہے۔

نوعِ انسانی میں بعض کو بعض پر فضیلت: نوعِ انسانی کی پیدائش کے بعد اللہ تعالیٰ نے اس نوع کے بعض افراد کو بعض پر علم و عمل کے ساتھ فضیلت دی۔ جیسا کہ وہ خود فرماتا ہے:

اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا (مریم۱۹:۹۶)

"یعنی جو لوگ ایمان لائے اور (انہوں نے) نیک کام (بھی) کیے ان کے واسطے رحمٰن عنقریب محبت کرنے والا ہے۔"

یہاں ایمان سے مراد علمِ اشیاء ہے۔ عمل سے مراد اس علم کے بموجب کاربند ہونا ہے۔ اور محبت کرنے سے مراد وہ امتیاز و فضیلت و برتری ہے جو دیگر مخلوقات پر ان لوگوں کو عطا فرمائی گئی ہے۔ جب مفردات میں ذاتِ باری تعالیٰ سے قریب ترین چیز عقل ہے تو مرکبات میں جنابِ باری کا سب سے زیادہ مقرب عاقل ہی کو ہونا چاہیے جو کہ انسان ہے اس عقل کے فیضان کی کمی و بیشی پر نوعِ انسانی کے افراد میں باہمی تفاوت کا دارومدار ہے۔

خلاصہ: امام غزالیؒ ہی کے الفاظ میں مندرجہ بالا مضمون کا خلاصہ دے کر اس سلسلہ کو اب ختم کیا جاتا ہے۔

سب سے اوّل خداوند تعالیٰ نے عقلِ کلّی کو پیدا کیا اس کے بعد نفس کو پیدا کیا۔ پھر ان دونوں سے فعل و انفعال کو ظاہر فرما کر ہیولیٰ مطلقہ میں ان دونوں کو جاری فرمایا۔ یہاں تک کہ انہوں نے جسمیت میں خوب کام کیے۔ انہیں دونوں کے ذریعہ سے اللہ نے جسم سے افلاک و کواکب کو پیدا کیا۔ پھر ارکانِ اربعہ پیدا کر کے فعل و انفعال کو ان کی طرف متوجہ کیا۔ انہوں نے قسم قسم کی مخلوقات مثل معدنیات، نباتات و حیوانات کے ظاہر کیں مگر پھر بھی ان کو قناعت نہ ہوئی۔ نہ متوجہ کیا۔ انہوں نے قسم قسم کی مخلوقات مثل معدنیات نباتات و حیوانات کے ظاہر کیں۔ مگر پھر بھی ان کو قناعت نہ ہوئی۔ نہ عقلِ اوّل کو جمادات، نباتات و حیوانات وغیرہ کے پیدا کرنے سے اطمینان حاصل ہوا۔ اور اس نے چاہا کہ ان اصناف سے بہتر اور عمدہ اور کامل شخص پیدا کیا جائے جو سب سے افضل ہو۔ تب ان ہی فعل و انفعال نے ایک عمدہ مادہ پانی

اور مٹی میں دیکھا۔ پس یہ دونوں اس کے اندر گھس گئے اور وہ مادہ ربوبیت کے دروازہ تک دراز ہوا یہاں تک کہ قدرت نے اس میں ارادہ کیا تاثیر کے ساتھ اثر کیا اور اس مادہ سے ایک شخص مجوّف مستوفی نطق کے قابل پیدا کیا۔ پھر نفسِ کلی اُس شخص کی طرف متوجہ اس کے ساتھ اس طرح متعلق ہوا جس طرح صورت مادہ کے ساتھ متعلق ہوتی ہے پھر اس شخص کے قلب میں زندگانی کا نور روشن ہوا اور وہ زمین پر زندہ ہوکر چلنے پھرنے لگا۔ جب وہ اپنی پیدائش سے حیران ہوا تو عقلِ کلی اس کی طرف متوجہ ہوئی اور عقلِ کلی نے اس شخص کو اس کی کرامت اور بزرگی اور خلافت کا سزاوار بنایا اور اس کے جمال و کمال کو اس کی بصر و بصیرت پر روشن کیا اس وقت عقل کی تائید سے اس کی زبان کھلی اور اُن نعمتوں اور بخششوں پر جو بارگاہِ خداوندی سے اس کو عنایت ہوئی تھیں پروردگار کا شکر بجالایا۔

سرِّ دِلبراں

ضمیمہ نمبر (۲)

فہرست اصطلاحات

الف

ب

ج

چ

خ

ر

ز

س

ظ

ع

غ

ف

گ

ل

م

ن

و

سرِّ دِلبراں

ضمیمہ نمبر (۳)

فہرست بعض مضامین "سرِّ دِلبراں"

اللہ:۔

اسماء وصفات:۔

---

[1] الحدید۵۷:۳

عارف و عالم:۔

عشق و محبت :۔

جب تک قلب میں یقین کامل راسخ نہ ہو اور حرکات وسکنات و عمل وکوشش سے حصول مقصد کے لیے جی توڑ کوشش نہ کی جائے اِنسان کو صاحب ہمت نہیں کہا جا سکتا بلکہ وہ جھوٹی امید اور بے کار آرزوؤں والا ہوتا ہے۔ ۴۰۰

ہمت اور ہم میں فرق۔ ۴۰۱

پہلے دل میں خطرہ پیدا ہوتا ہے پھر قوی ہو کر وہ ارادہ بن جاتا ہے پھر ہمت پھر عزم پھر قصد پھر نیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ۴۰۱

ضمیمہ نمبر (۴)

فہرست آیات قرآنی

جن پر "سردلبراں" میں چند اشارات ہیں

نام سورۃ / قرآنی آیات	آیت نمبر	صفحہ
بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡم		۴۴۹، ۴۳۷، ۴۳۸
۱۔ سُوۡرَۃُ الۡفَاتِحَۃ		۴۴۹، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۲۹
۲۔ سُوۡرَۃُ الۡبَقَرَۃ		
خَتَمَ اللّٰہُ عَلٰی قُلُوۡبِہِمۡ وَعَلٰی سَمۡعِہِمۡ ؕ وَعَلٰۤی اَبۡصَارِہِمۡ غِشَاوَۃٌ۔	۷	۳۴۴
یُضِلُّ بِہٖ کَثِیۡرًا وَّیَہۡدِیۡ بِہٖ کَثِیۡرًا ؕ وَمَا یُضِلُّ بِہٖۤ اِلَّا الۡفٰسِقِیۡنَ ۙ	۲۶	۱۲۶
وَعَلَّمَ اٰدَمَ الۡاَسۡمَآءَ کُلَّہَا۔	۳۱	۴۵، ۴۴۱
اَفَتُؤۡمِنُوۡنَ بِبَعۡضِ الۡکِتٰبِ وَتَکۡفُرُوۡنَ بِبَعۡضٍ۔	۸۵	۱۲۳
بَلٰی مَنۡ اَسۡلَمَ وَجۡہَہٗ لِلّٰہِ وَہُوَ مُحۡسِنٌ فَلَہٗۤ اَجۡرُہٗ عِنۡدَ رَبِّہٖ ۪ وَلَا خَوۡفٌ عَلَیۡہِمۡ وَلَا ہُمۡ یَحۡزَنُوۡنَ ۙ	۱۱۲	۱۸
فَاَیۡنَمَا تُوَلُّوۡا فَثَمَّ وَجۡہُ اللّٰہِ ؕ۔	۱۱۵	۲۲۰
صِبۡغَۃَ اللّٰہِ ۚ	۱۳۸	۱۸
وَلِکُلٍّ وِّجۡہَۃٌ ہُوَ مُوَلِّیۡہَا۔	۱۴۸	۸۵، ۲۲۰، ۳۷۷

اَشَدُّ حُبًّا لِلّٰهِ ؕ	۱۶۵	۶
آیۃ الکرسی	۲۵۵	۳۴۰، ۳۴۵، ۳۴۹
اَللّٰهُ وَلِیُّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا یُخْرِجُهُمْ مِّنَ الظُّلُمٰتِ اِلَی النُّوْرِ ؕ	۲۵۷	۳۷۷
وَمَنْ یُّؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ اُوْتِیَ خَیْرًا کَثِیْرًا ؕ	۲۶۹	۱۸۱
لَانُفَرِّقُ بَیْنَ اَحَدٍ مِّنْ رُّسُلِهٖ قف	۲۸۵	۵۰
۳. سُوْرَۃ اٰل عِمْرٰن		
مُصَدِّقًا بِکَلِمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ	۳۹	۲۲۲
اِنَّ فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافِ الَّیْلِ وَالنَّهَارِ لَاٰیٰتٍ لِّاُولِی الْاَلْبَابِ .	۱۹۰	۳۱
۴. سُوْرَۃ النِّسَاء		
فَاِنْ اٰنَسْتُمْ مِّنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوْۤا اِلَیْهِمْ اَمْوَالَهُمْ ج	۶	۱۷۵
اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَاُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ ج	۵۹	۱۹۵، ۸۶، ۸۸
وَکَلَّمَ اللّٰهُ مُوْسٰی تَکْلِیْمًا ۝	۱۶۴	
۵. سُوْرَۃ المائدۃ		
اِنَّ اللّٰهَ یَحْکُمُ مَا یُرِیْدُ ۝	۱	۵۶، ۷۸
وَعَلَی اللّٰهِ فَتَوَکَّلُوْۤا اِنْ کُنْتُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝	۲۳	۱۵۶
یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَابْتَغُوْۤا اِلَیْهِ الْوَسِیْلَةَ وَجَاهِدُوْا فِیْ سَبِیْلِهٖ لَعَلَّکُمْ تُفْلِحُوْنَ ۝	۳۵	۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۳

آیت	نمبر آیت	صفحہ
۶. سُوْرۃ الانعام		
وَلَوْجَعَلْنٰهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنٰهُ رَجُلًا	۹	۱۲۴
وَهُوَالْقَاهِرُفَوْقَ عِبَادِهٖ ؕ.	۱۸،۶۱	۸۰
وَكَذٰلِكَ نُرِیْۤ اِبْرٰهِیْمَ مَلَكُوْتَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَلِیَكُوْنَ مِنَ الْمُوْقِنِیْنَ○	۷۵	۳۴۲،۸۳
اَوَمَنْ كَانَ مَیْتًا فَاَحْیَیْنٰهُ وَجَعَلْنَالَهٗ نُوْرًایَّمْشِیْ بِهٖ فِی النَّاسِ كَمَنْ مَّثَلُهٗ فِی الظُّلُمٰتِ لَیْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا .	۱۲۲	۵۲،۱۸
فَمَنْ یُّرِدِاللّٰهُ اَنْ یَّهْدِیَهٗ یَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ ج .	۱۲۵	۳۲۷،۲۱
قُلْ اِنَّ صَلَا تِیْ وَنُسُكِیْ وَ مَحْیَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ○	۱۶۲	۱۷۱،۱۸
۷. سُوْرۃ الاعراف		
یٰبَنِیْۤ اٰدَمَ قَدْاَنْزَلْنَا عَلَیْكُمْ لِبَاسًا یُّوَارِیْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِیْشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوٰی ذٰلِكَ خَیْرٌ ؕ .	۲۶	۱۹۰
اَلَالَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ ؕ تَبٰرَكَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ○	۵۴	۹۶
لَنْ تَرٰنِیْ	۱۴۳	۲۹۴
فَلَمَّا تَجَلّٰی رَبُّهٗ لِلْجَبَلِ جَعَلَهٗ دَكًّا وَّخَرَّمُوْسٰی صَعِقًا ج.	۱۴۳	۱۴۳
اَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؕ قَالُوْابَلٰی ج.	۱۷۲	۳۳۴،۲۲۶
وَتَرٰهُمْ یَنْظُرُوْنَ اِلَیْكَ وَهُمْ لَایُبْصِرُوْنَ.	۱۹۸	۴۷
۸. سُوْرۃ الانفال		
اِنَّمَا الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِیْنَ اِذَا ذُكِرَاللّٰهُ وَجِلَتْ قُلُوْبُهُمْ وَاِذَاتُلِیَتْ عَلَیْهِمْ اٰیٰتُهٗ زَادَتْهُمْ اِیْمَانًا وَّعَلٰی رَبِّهِمْ یَتَوَكَّلُوْنَ○ج الَّذِیْنَ یُقِیْمُوْنَ الصَّلٰوةَ وَ مِمَّارَزَقْنٰهُمْ یُنْفِقُوْنَ○ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا ؕ لَهُمْ دَرَجٰتٌ عِنْدَرَبِّهِمْ وَ مَغْفِرَةٌ وَّ رِزْقٌ كَرِیْمٌ○	۲تا۴	۸۳،۱۹
اِنَّ شَرَّالدَّوَآبِّ عِنْدَاللّٰهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِیْنَ لَایَعْقِلُوْنَ○	۲۲	۸۴

۹. سُوْرۃ التوبۃ اِنَّ اللّٰہَ اشْتَرٰی مِنَ الْمُؤْمِنِیْنَ اَنْفُسَھُمْ وَاَمْوَالَھُمْ بِاَنَّ لَھُمُ الْجَنَّۃَ ؕ	۱۱۱	۱۱۷
۱۰. سُوْرۃ یونس لَھُمُ الْبُشْرٰی فِی الْحَیٰوۃِ الدُّنْیَا وَفِی الْاٰخِرَۃِ ؕ	۶۴	۲۲۹
۱۱. سُوْرۃ ھُود وَاسْتَوَتْ عَلَی الْجُوْدِیِّ وَقِیْلَ بُعْدًا لِّلْقَوْمِ الظّٰلِمِیْنَ.	۴۴	۴۵۰
۱۲. سُوْرۃ یُوسُف اِنَّ النَّفْسَ لَاَمَّارَۃٌ بِالسُّوْٓءِ	۵۳	۳۸۶
قُلْ ھٰذِہٖ سَبِیْلِیْٓ اَدْعُوْٓا اِلَی اللّٰہِ عَلٰی بَصِیْرَۃٍ اَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِیْ ؕ وَسُبْحٰنَ اللّٰہِ وَمَآ اَنَا مِنَ الْمُشْرِکِیْنَ.	۱۰۸	۲۲،۱۳۲
۱۳. سُوْرۃ الرَّعد اَلَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوْبُھُمْ بِذِکْرِ اللّٰہِ ؕ اَلَا بِذِکْرِ اللّٰہِ ؕ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوْبُ ○	۲۸	۳۸۶
۱۴. سُوْرۃ ابراھیم وَاِنْ تَعُدُّوْا نِعْمَتَ اللّٰہِ لَا تُحْصُوْھَا ؕ.	۳۴	۸۲
۱۵. سُوْرۃ الحجر فَاِذَا سَوَّیْتُہٗ وَنَفَخْتُ فِیْہِ مِنْ رُّوْحِیْ.	۲۹	۴۳، ۲۲۰، ۳۵۵
وَنَزَعْنَا مَا فِیْ صُدُوْرِھِمْ مِّنْ غِلٍّ اِخْوَانًا عَلٰی سُرُرٍ مُّتَقٰبِلِیْنَ ○ لَا یَمَسُّھُمْ فِیْھَا نَصَبٌ وَّمَا ھُمْ مِّنْھَا بِمُخْرَجِیْنَ ○	۴۷،۴۸	۲۵۱
لَعَمْرُکَ.......	۷۲	۴۸

for More Books Click This Link

١٦. سُوْرۃ النحل		
فَسْئَلُوْا اَهْلَ الذِّكْرِ اِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُوْنَ٥	۴۳	۱۲۳
وَهُوَ الْعَزِيْزُ الْحَكِيْمُ٥	۶۰	۱۲۵
وَاَوْحٰى رَبُّكَ اِلَى النَّحْلِ اَنِ اتَّخِذِىْ مِنَ الْجِبَالِ بُيُوْتًا......	۶۸	۸۹،۸۶
١٧. سُوْرۃ بنی اسرائیل		
اُولٰٓئِكَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ يَبْتَغُوْنَ اِلٰى رَبِّهِمُ الْوَسِيْلَةَ اَيُّهُمْ اَقْرَبُ........	۵۷	۱۱۹
وَيَسْئَلُوْنَكَ عَنِ الرُّوْحِ ط قُلِ الرُّوْحُ مِنْ اَمْرِ رَبِّىْ وَمَآ اُوْتِيْتُمْ مِّنَ الْعِلْمِ اِلَّا قَلِيْلًا.	۸۵	۲۲۲،۲۱۹،۹۸
١٨. سُوْرۃ الکہف		
وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِيْنَ يَدْعُوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَدٰوةِ وَالْعَشِىِّ يُرِيْدُوْنَ وَجْهَهٗ وَلَا تَعْدُ عَيْنٰكَ عَنْهُمْ ج تُرِيْدُ زِيْنَةَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ج وَلَا تُطِعْ مَنْ اَغْفَلْنَا قَلْبَهٗ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوٰهُ وَكَانَ اَمْرُهٗ فُرُطًا٥	۲۸	۱۳۲،۱۹
وَعَلَّمْنٰهُ مِنْ لَّدُنَّا عِلْمًا٥	۶۵	۸۹
قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمٰتِ رَبِّىْ لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ اَنْ تَنْفَدَ كَلِمٰتُ رَبِّىْ وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهٖ مَدَدًا٥	۱۰۹	۳۴۸
قُلْ اِنَّمَآ اَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ.	۱۱۰	۴۸،۴۷
١٩. سُوْرۃ مریم		
فَنَادٰىهَا مِنْ تَحْتِهَآ اَلَّا تَحْزَنِىْ قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا٥	۲۴	۸۹
وَنَادَيْنٰهُ مِنْ جَانِبِ الطُّوْرِ الْاَيْمَنِ وَقَرَّبْنٰهُ نَجِيًّا.	۵۲	۲۹۴
اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمٰنُ وُدًّا٥	۹۶	۳۵۱

آیت	نمبر آیت	صفحہ
۲۰. سُوْرۃ طٰهٰ		
اَلرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوٰى ○	۵	۳۴۹
فَاِنَّهٗ يَعْلَمُ السِّرَّ وَاَخْفٰى.	۷	۲۲۲
اِذْاَوْحَيْنَآ اِلٰٓى اُمِّكَ مَايُوْحٰٓى ○ اَنِ اقْذِفِيْهِ فِى التَّابُوْتِ فَاقْذِفِيْهِ فِى الْيَمِّ.	۳۸، ۳۹	۸۸
۲۱. سُوْرۃ الانبیاء		
وَجَعَلْنَامِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَيٍّ ط.	۳۰	۴۳۲
۲۲. سُوْرۃ الحج		
يَفْعَلُ مَايَشَآءُ.	۱۸	۵۶، ۸۷
فَاِنَّهَا لَاتَعْمَى الْاَبْصَارُوَلٰكِنْ تَعْمَى الْقُلُوْبُ الَّتِىْ فِى الصُّدُوْرِ ○	۴۶	۳۴۴
۲۳. سُوْرۃ المؤمنون		
قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ ○ الَّذِيْنَ هُمْ فِىْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ ○	۱، ۲	۲۶۰
فَتَبٰرَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ ○	۱۴	۷۹
فَاِذَانُفِخَ فِى الصُّوْرِ فَلَآ اَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَّلَا يَتَسَآءَلُوْنَ ○	۱۰۱	۵۷
۲۴. سُوْرۃ النور		
اَللّٰهُ نُوْرُالسَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ مَثَلُ نُوْرِهٖ كَمِشْكٰوةٍ فِيْهَا مِصْبَاحٌ ط اَلْمِصْبَاحُ فِىْ زُجَاجَةٍ ط اَلزُّجَاجَةُ كَاَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُّوْقَدُمِنْ شَجَرَةٍ مُّبٰرَكَةٍ زَيْتُوْنَةٍ لَّاشَرْقِيَّةٍ وَّلَاغَرْبِيَّةٍ لا يَّكَادُزَيْتُهَايُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ط نُوْرٌ عَلٰى نُوْرٍ ط يَهْدِى اللّٰهُ لِنُوْرِهٖ مَنْ يَّشَآءُ ط وَ يَضْرِبُ اللّٰهُ الْاَمْثَالَ لِلنَّاسِ ط وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيْمٌ ○	۳۵	۳۳۵، ۳۷۶، ۳۹۱

رِجَالٌ لَّا تُلْهِيْهِمْ تِجَارَةٌ وَّلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يُسَبِّحُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالطَّيْرُ صٰٓفّٰتٍ ط كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهٗ وَتَسْبِيْحَهٗ ط وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ بِمَا يَفْعَلُوْنَ o	۳۷ ۴۱	۲۱۱،۱۹۸ ۴۴۱
۲۵. سُوْرَةُ الفرقان اَلَمْ تَرَ اِلٰى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ ج وَلَوْ شَآءَ لَجَعَلَهٗ سَاكِنًا ج ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيْلًا o ثُمَّ قَبَضْنٰهُ اِلَيْنَا قَبْضًا يَّسِيْرًا o	۴۶،۴۵	۲۹۶،۲۹۵، ۴۰۷
۲۶. سُوْرَةُ الشُّعَرَآء نَزَلَ بِهِ الرُّوْحُ الْاَمِيْنُ o عَلٰى قَلْبِكَ لِتَكُوْنَ مِنَ الْمُنْذِرِيْنَ o بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِيْنٍ o وَالشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوٗنَ o اَلَمْ تَرَ اَنَّهُمْ فِيْ كُلِّ وَادٍ يَّهِيْمُوْنَ o وَاَنَّهُمْ يَقُوْلُوْنَ مَا لَا يَفْعَلُوْنَ o اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ وَذَكَرُوا اللّٰهَ كَثِيْرًا o	۱۹۳تا ۱۹۵ ۲۲۷،۲۲۴	۹۲ ۴۰
سلیمان علیہ السلام و ھُدھُد و بلقیس کا قصّہ ۲۷. سُوْرَةُ النَّمل اِنَّ الْمُلُوْكَ اِذَا دَخَلُوْا قَرْيَةً اَفْسَدُوْهَا وَجَعَلُوْٓا اَعِزَّةَ اَهْلِهَآ اَذِلَّةً ج الَّذِيْ عِنْدَهٗ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتٰبِ...... صُنْعَ اللّٰهِ....	 ۳۴ ۴۰ ۸۸	۷۶ ۷۵ ۷۵ ۷۹
۲۸. سُوْرَةُ الْقَصَص اِنِّيْٓ اَنَا اللّٰهُ.......... اِنَّكَ لَا تَهْدِيْ مَنْ اَحْبَبْتَ.........	۳۰ ۵۶	۲۸۶ ۴۹

۲۹. سُوْرۃ العَنکبوت		
وَالَّذِیْنَ جَاهَدُوْا فِیْنَا لَنَهْدِیَنَّهُمْ سُبُلَنَا ط	۶۹	۶، ۲۱، ۸۵، ۲۴۱
۳۰. سُوْرۃ الرُّوم		
وَمِنْ اٰیٰتِهٖ خَلْقُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَاخْتِلَافُ اَلْسِنَتِكُمْ وَاَلْوَانِكُمْ ط اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیٰتٍ لِّلْعٰلِمِیْنَ ٥	۲۲	۳۳
۳۱. سُوْرۃ لقمان		
وَّاتَّبِعْ سَبِیْلَ مَنْ اَنَابَ اِلَیَّ ج	۱۵	۱۳۱
اَلَمْ تَرَوْا اَنَّ اللّٰهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ وَاَسْبَغَ عَلَیْكُمْ نِعَمَهٗ ظَاهِرَةً وَّبَاطِنَةً ط ...	۲۰	۸۲
۳۳. سُوْرۃ الاَحزَاب		
مَاكَانَ مُحَمَّدٌ اَبَآ اَحَدٍ مِّنْ رِّجَالِكُمْ وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ ط	۴۰	۴۸
وَّدَاعِیًا اِلَی اللّٰهِ بِاِذْنِهٖ وَسِرَاجًا مُّنِیْرًا ٥	۴۶	۱۳۲
اِنَّا عَرَضْنَا الْاَمَانَةَ عَلَی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَالْجِبَالِ فَاَبَیْنَ اَنْ یَّحْمِلْنَهَا وَاَشْفَقْنَ مِنْهَا وَ حَمَلَهَا الْاِنْسَانُ ط اِنَّهٗ كَانَ ظَلُوْمًا جَهُوْلًا ٥	۷۲	۹۳
۳۵. سُوْرۃ فَاطِر		
یَزِیْدُ فِی الْخَلْقِ مَا یَشَآءُ ط	۱	۲۴۶
۳۶. سُوْرۃ یٰسٓ		
اِنَّمَآ اَمْرُهٗٓ اِذَآ اَرَادَ شَیْئًا اَنْ یَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَیَكُوْنُ.	۸۲	۹۷

		۴۵. سُورۃ الجاثیۃ
۲۸۴،۱۰۷	۲۳	اَفَرَءَیْتَ مَنِ اتَّخَذَ اِلٰھَهٗ ھَوٰىهُ وَاَضَلَّهُ اللّٰهُ عَلٰی عِلْمٍ وَّخَتَمَ عَلٰی سَمْعِهٖ وَقَلْبِهٖ وَجَعَلَ عَلٰی بَصَرِهٖ غِشٰوَةً ط فَمَنْ یَّھْدِیْهِ مِنْۢ بَعْدِ اللّٰهِ ط اَفَلَا تَذَكَّرُوْنَ ○
		۴۶. سُورۃ الاحقاف
۳۴۶	۹	مَآ اَدْرِیْ مَا یُفْعَلُ بِیْ وَلَا بِكُمْ ط......
		۴۷. سُورۃ مُحمّد
۳۵۱	۳۸	لَا یَكُوْنُوْٓا اَمْثَالَكُمْ ○
		۴۸. سُورۃ الفتح
۲۳۹	۴	ھُوَالَّذِیْٓ اَنْزَلَ السَّكِیْنَةَ فِیْ قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِیْنَ لِیَزْدَادُوْٓا اِیْمَانًا مَّعَ اِیْمَانِھِمْ ط
۱۲۰	۱۰	اِنَّ الَّذِیْنَ یُبَایِعُوْنَكَ اِنَّمَا یُبَایِعُوْنَ اللّٰهَ ط یَدُاللّٰهِ فَوْقَ اَیْدِیْھِمْ ج فَمَنْ نَّكَثَ فَاِنَّمَا یَنْكُثُ عَلٰی نَفْسِهٖ ج وَمَنْ اَوْفٰی بِمَا عٰھَدَ عَلَیْهُ اللّٰهَ فَسَیُؤْتِیْهِ اَجْرًا عَظِیْمًا ○
۳۰۱	۲۹	سِیْمَاھُمْ فِیْ وُجُوْھِھِمْ مِّنْ اَثَرِ السُّجُوْدِ ط......
		۵۰. سُورۃ قٓ
۱۴۱	۱۵	بَلْ ھُمْ فِیْ لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِیْدٍ ○
۱۱۳، ۱۷۴، ۲۷۸	۳۰	ھَلْ مِنْ مَّزِیْدٍ ○
۲۲۲	۳۷	اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَذِكْرٰی لِمَنْ كَانَ لَهٗ قَلْبٌ اَوْ اَلْقَی السَّمْعَ وَھُوَ شَھِیْدٌ ○
		۵۲. سُورۃ الطُّور
۴۲۱	۱تا۶	وَالطُّوْرِ. وَكِتٰبٍ مَّسْطُوْرٍ ○ فِیْ رَقٍّ مَّنْشُوْرٍ. وَّالْبَیْتِ الْمَعْمُوْرِ ○ وَالسَّقْفِ الْمَرْفُوْعِ ○ وَالْبَحْرِ الْمَسْجُوْرِ ○

۵۳ .سورہ النجم. فَاَوْحٰى اِلٰى عَبْدِهٖ مَآ اَوْحٰى ۝ مَاكَذَبَ الْفُؤَادُ مَارَاٰى ۝	۱۰،۱۱	۲۲۲،۸۸
۵۵. سورۃ الرحمٰن مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيٰنِ ۝ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيٰنِ ۝	۱۹،۲۰	۳۴۲
كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِیْ شَاْنٍ ۝	۲۹	۶۹،۱۰۲،۱۴۱، ۱۶،۱۷۹،۲۷۱
يُعْرَفُ الْمُجْرِمُوْنَ بِسِيْمٰهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِیْ وَالْاَقْدَامِ ۝	۴۱	۳۰۱
۵۶. سُوْرۃ الواقِعۃ لَّا يَمَسُّهٗٓ اِلَّا الْمُطَهَّرُوْنَ ۝	۷۹	۱۲۶
۵۷. سُوْرۃ الحدید. هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِيْمٌ ۝	۳	۲۰۱،۳۲۰
اِعْلَمُوْٓا اَنَّمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَّلَهْوٌ وَّزِيْنَةٌ وَّتَفَاخُرٌۢ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِی الْاَمْوَالِ وَالْاَوْلَادِ ۚ كَمَثَلِ غَيْثٍ اَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهٗ ثُمَّ يَهِيْجُ فَتَرٰىهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُوْنُ حُطَامًا ۚ وَفِی الْاٰخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيْدٌ ۙ وَّمَغْفِرَةٌ مِّنَ اللّٰهِ وَرِضْوَانٌ ۚ وَمَا الْحَيٰوةُ الدُّنْيَآ اِلَّا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ ۝	۲۰	۲۰۵
۵۹. سُوْرۃ الحشر وَتِلْكَ الْاَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُوْنَ ۝	۲۱	۱
۶۲. سُوْرۃ الجُمُعَۃ هُوَ الَّذِیْ بَعَثَ فِی الْاُمِّيّٖنَ رَسُوْلًا مِّنْهُمْ يَتْلُوْا عَلَيْهِمْ اٰيٰتِهٖ وَيُزَكِّيْهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتٰبَ وَالْحِكْمَةَ ق	۲	۱۲۳

۶۵. سورة الطلاق وَمَنْ يَّتَّقِ اللّٰهَ يَجْعَلْ لَّهٗ مَخْرَجًا. وَّيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ ؕ وَمَنْ يَّتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ فَهُوَ حَسْبُهٗ ؕ اِنَّ اللّٰهَ بَالِغُ اَمْرِهٖ ؕ قَدْ جَعَلَ اللّٰهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًاo	۲-۳	۱۵۶
۶۸. سُوْرة القَلَم نٓ وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُوْنَo	۱	۴۴۰
۷۱. سُوْرةُ نُوح وَقَدْ خَلَقَكُمْ اَطْوَارًاo	۱۴	۶۹
۷۲. سُوْرة الجنّ عٰلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلٰى غَيْبِهٖٓ اَحَدًاo اِلَّا مَنِ ارْتَضٰى مِنْ رَّسُوْلٍo	۲۶،۲۷	۳۲۵
۷۳. سُوْرة المزّمّل وَتَبَتَّلْ اِلَيْهِ تَبْتِيْلًا.	۸	۱۷
۷۵. سُوْرة القِيَامَة وَلَآ اُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ.	۲	۳۸۶
۷۶. سُوْرة الدهر وَسَقٰهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُوْرًاo	۲۱	۲۳۸
وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًاo	۲۵	۱۳۱
۷۸. سُوْرة النّبا اَلَمْ نَجْعَلِ الْاَرْضَ مِهٰدًاo وَّالْجِبَالَ اَوْتَادًاo	۶،۷	۲۱۴
۷۹. سُوْرة النّازعات وَاَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهٖ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوٰىo فَاِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَاْوٰىo	۴۰،۴۱	۱۷
اِلٰى رَبِّكَ مُنْتَهٰهَاo	۴۴	۱۷

آیت	نمبر آیت	صفحہ
۸۴۔ سُوْرۃ الانشقاق اِلٰی رَبِّکَ کَدْحًا فَمُلٰقِیْہِ ۝	۶	۱۷
۸۵۔ سُوْرۃ البروج۔ اِنَّ بَطْشَ رَبِّکَ لَشَدِیْدٌ۔	۱۲	۲۸۰
۸۸۔ سورۃ الغاشیۃ۔ اَفَلَا یَنْظُرُوْنَ اِلَی الْاِبِلِ کَیْفَ خُلِقَتْ ۝ وَاِلَی السَّمَآءِ کَیْفَ رُفِعَتْ ۝ وَاِلَی الْجِبَالِ کَیْفَ نُصِبَتْ ۝ وَاِلَی الْاَرْضِ کَیْفَ سُطِحَتْ ۝	۱۷تا۲۰	۸۱
۸۹۔سورۃ الفجر یٰاَیَّتُھَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّۃُ ۝ ارْجِعِیْ اِلٰی رَبِّکِ رَاضِیَۃً مَّرْضِیَّۃً ۝ فَادْخُلِیْ فِیْ عِبٰدِیْ ۝		۱۷، ۳۸۶
۹۱۔ سُوْرۃ الشمس وَنَفْسٍ وَّمَا سَوّٰھَا ۝	۷	۲۲۲
قَدْ اَفْلَحَ مَنْ زَکّٰھَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسّٰھَا ۝	۱۰،۹	۱۷
۹۴۔ سُوْرۃ اَلَمْ نَشْرَحْ اَلَمْ نَشْرَحْ لَکَ صَدْرَکَ ۝	۱	۲۲۲
۹۵۔ سُوْرۃ التِّیْن لَقَدْ خَلَقْنَا الْاِنْسَانَ فِیْٓ اَحْسَنِ تَقْوِیْمٍ ۝ ثُمَّ رَدَدْنٰہُ اَسْفَلَ سَافِلِیْنَ ۝	۵،۴	۱۷۳
۹۹۔ سُوْرۃ الزِّلْزَال اِذَا زُلْزِلَتِ الْاَرْضُ زِلْزَالَھَا ۝	۱	۷۶
۱۰۷۔ سُوْرۃ المَاعون فَوَیْلٌ لِّلْمُصَلِّیْنَ ۝ الَّذِیْنَ ھُمْ عَنْ صَلَاتِھِمْ سَاھُوْنَ۔	۵،۴	۲۶۰

ضمیمہ نمبر (۵)

فہرست بعض احادیث نبوی ﷺ

جن کا حوالہ ''سر دلبراں'' میں آیا ہے

قَالَ فَاخْبِرْنِیْ عَنِ الْاِحْسَانِ قَالَ اَنْ تَعْبُدَاللّٰہَ کَاَنَّکَ تَرَاہُ فَاِنْ لَمْ تَکُنْ تَرَاہُ فَاِنَّہٗ یَرَاکَ. (بخاری و مسلم)	۱۵،۵۳،۳۲۷
ثَلٰثٌ مَنْ کُنَّ فِیْہِ وَجَدَبِہِنَّ حَلَاوَۃَ الْاِیْمَانِ مَنْ کَانَ اللّٰہُ وَرَسُوْلُہٗ اَحَبَّ اِلَیْہِ مِمَّا سِوٰھُمَا وَمَنْ اَحَبَّ عَبْدًا لَایُحِبُّہٗ اِلَّا لِلّٰہِ وَمَنْ یَّکْرَہُ اَنْ یَّعُوْدَ فِی الْکُفْرِ بَعْدَ اَنْ اَنْقَذَہُ اللّٰہُ مِنْہُ کَمَا یَکْرَہُ اَنْ یُّلْقٰی فِی النَّارِ. (بخاری و مسلم)	۳۲۷
اِنَّ رَحْمَتِیْ سَبَقَتْ غَضَبِیْ وَفِیْ رِوَایَۃٍ غَلَبَتْ غَضَبِیْ. (بخاری و مسلم)	۱۶۰
لَاتَدْخُلُوا الْمَلٰئِکَۃُ بَیْتًا فِیْہِ کَلْبٌ وَّالتَّصَاوِیْرُ. (بخاری و مسلم)	۷۵
اَلرُّؤْیَا الصَّالِحَۃُ جُزْءٌ مِّنْ سِتَّۃٍ وَّاَرْبَعِیْنَ جُزْءً مِّنَ النُّبُوَّۃِ (بخاری و مسلم)	۲۳۰
وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِیَ اللّٰہُ عَنْہُ قَالَ کَاَنِّیْ اَنْظُرُ اِلٰی رَسُوْلِ اللّٰہِ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ یَحْکِیْ نَبِیًّا مِّنَ الْاَنْبِیَاءِ ضَرَبَہٗ قَوْمُہٗ فَاَدْمَوْہُ وَھُوَیَمْسَحُ الدَّمَ عَنْ وَّجْہِہٖ وَیَقُوْلُ اَللّٰھُمَّ اغْفِرْلِقَوْمِیْ فَاِنَّھُمْ لَایَعْلَمُوْنَ. (بخاری و مسلم)	۱۵۱

مَامِنْ عَبْدٍ اِلَّا وَسَيُكَلِّمُهُ رَبُّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْعَبْدِ وَالرَّبِّ تَرْجُمَانٌ وَّلَا وَاسِطَةٌ ۔ (بخاری و مسلم)	۹۱
اِنَّ مِنَ الشِّعْرِ لَحِكْمَةً. (بخاری)	۲۴۷
اِنِّي لَسْتُ كَاَحَدِكُمْ اَبِيْتُ عِنْدَ رَبِّي يُطْعِمُنِيْ وَيَسْقِيْنِيْ. (بخاری)	۴۸
اِنَّ لِلّٰهِ تِسْعَةً وَّتِسْعِيْنَ اِسْمًا مِائَةً اِلَّا وَاحِدًمَنْ اَحْصَاهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ. (بخاری و ترمذی)	۶۵
قَسَّمْتُ الصَّلٰوةَ بَيْنِيْ وَبَيْنَ عَبْدِيْ نِصْفَيْنِ وَلِعَبْدِيْ مَاسَأَلَ فَاِذَاقَالَ الْعَبْدُ اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى حَمِدَنِيْ عَبْدِيْ وَاِذَاقَالَ اَلرَّحْمٰنِ الرَّحِيْمِ قَالَ اللّٰهُ تَعَالٰى اَثْنٰى عَلَيَّ عَبْدِيْ وَاِذَا قَالَ مَالِكِ يَوْمِ الدِّيْنِ قَالَ مَجَّدَنِيْ عَبْدِيْ وَاِذَا قَالَ اِيَّاكَ نَعْبُدُ وَاِيَّاكَ نَسْتَعِيْنُ. قَالَ هٰذَابَيْنِيْ وَ بَيْنَ عَبْدِيْ وَلِعَبْدِيْ مَاسَأَلَ فَاِذَا قَالَ اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيْمَ صِرَاطَ الَّذِيْنَ اَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِالْمَغْضُوْبِ عَلَيْهِمْ وَلَاالضَّآلِّيْنَ. قَالَ هٰذَالِعَبْدِيْ وَلِعَبْدِيْ مَاسَأَلَ. (مسلم)	۴۳۷
رُبَّ اَشْعَثَ اَغْبَرَمَدْفُوْعٍ بِالْاَبْوَابِ لَوْاَقْسَمَ عَلَى اللّٰهِ لَاَبَرَّهُ ۔ (مسلم)	۲۰
اَللّٰهُ جَمِيْلٌ وَّ يُحِبُّ الْجَمَالَ. (مسلم)	۳۱۱
اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللّٰهُ نُوْرِيْ. (مسلم و زرقانی و عبدالرزاق)	۴۴۶،۳۸۱،۴۶
اَوَّلَ مَاخَلَقَ اللّٰهُ الْقَلَمَ (مسلم و ترمذی و احمد و زرقانی)	۴۴۶
اَوَّلَ مَاخَلَقَ اللّٰهُ الْعَقْلَ (مسلم و ترمذی و احمد و زرقانی)	۴۴۶

اَنْتُمْ اَعْلَمُ بِاُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ۔ (مسلم)	۴۹
اَلْمُؤْمِنُوْنَ هَيِّنُوْنَ لَيِّنُوْنَ كَالْجَمَلِ الْاَنِفِ اِنْ قِيْدَ انْقَادَ وَاِنْ اُنِيْخَ عَلٰى صَخْرَةٍ اِسْتَنَاخَ۔ (ترمذی)	۸۱
يٰاَيُّهَا النَّاسُ اِنِّىْ تَرَكْتُ فِيْكُمْ مَا اِنْ اَخَذْتُمْ لَنْ تَضِلُّوْا كِتَابَ اللّٰهِ وَعِتْرَتِىْ اَهْلَ بَيْتِىْ۔ (ترمذی)	۱۲۷
اِنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ لِهٰذِهِ الْاُمَّةِ عَلٰى رَاْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَّنْ يُّجَدِّدُ لَهَا دِيْنَهَا۔ (ابوداؤد)	۱۲۷
اِنَّ لِلّٰهِ فِىْ كُلِّ اُمَّةٍ عِبَادًا مُحَدَّثُوْنَ وَفِىْ اُمَّتِىْ مُحَدَّثُوْنَ وَاَشَارَ اِلٰى بَعْضِ اَصْحَابِهٖ۔ (یہ اشارہ تھا حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف اور اسی معنی کی حدیث بخاری، مسلم، ترمذی اور نسائی میں بھی ہے۔)	۸۹
مَنْ عَادٰى لِلّٰهِ وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَ اللّٰهَ بِالْمُحَارَبَةِ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْاَبْرَارَ الْاَتْقِيَاءَ الْاَخْفِيَاءَ الَّذِيْنَ اِذَا غَابُوْا لَمْ يُتَفَقَّدُوْا وَاِنْ حَضَرُوْا لَمْ يُدْعَوْا وَلَمْ يُقَرَّبُوْا قُلُوْبُهُمْ مَصَابِيْحُ الْهُدٰى يَخْرُجُوْنَ مِنْ كُلِّ غَبْرَاءَ مُظْلِمَةٍ (ابن ماجہ۔ البیہقی فی شعب الایمان)	۲۰
وَعَنِ ابْنِ مَسْعُوْدٍ رَضِىَ اللّٰهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَنْ يُّرِدِ اللّٰهُ اَنْ يَّهْدِيَهٗ يَشْرَحْ صَدْرَهٗ لِلْاِسْلَامِ فَقَالَ رَسُوْلُ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّ النُّوْرَ اِذَا دَخَلَ الصَّدْرَ انْفَسَحَ فَقِيْلَ يَارَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَلْ لِتِلْكَ مِنْ عَلَمٍ تُعْرَفُ بِهٖ قَالَ نَعَمْ اَلتَّجَافِىْ مِنْ دَارِ الْغُرُوْرِ وَالْاِنَابَةُ اِلٰى دَارِ الْخُلُوْدِ وَالْاِسْتِعْدَادُ لِلْمَوْتِ قَبْلَ نُزُوْلِهٖ۔ (الحاکم والبیہقی فی شعب الایمان)	۲۱

وَعَنْ اَبِیْ هُرَیْرَةَ رَضِیَ اللّٰه عَنْهُ وَاَبِیْ خَلَّادٍ رَضِیَ اللّٰه عَنْهُ اَنَّ رَسُوْلَ اللّٰهِ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَسَلَّمَ قَالَ اِذَا رَاَیْتُمُ الْعَبْدَ یُعْطٰی زُهْداً فِی الدُّنْیَا وَقِلَّةَ مَنْطِقٍ فَاقْتَرِبُوْا مِنْهُ فَاِنَّهٗ یَلْقِی الْحِکْمَةَ. (ابن ماجہ والبیہقی فی شعب الایمان)	۲۰
مَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنْ اَجْمَعَ الْمَالَ وَاَکُوْنَ مِنَ التَّاجِرِیْنَ وَلٰکِنْ اُوْحِیَ اِلَیَّ اَنْ سَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّکَ وَکُنْ مِّنَ السّٰجِدِیْنَ وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتّٰی یَاْتِیَکَ الْیَقِیْنُ. (شرح السنہ وابونعیم فی الحلیہ)	۲۰
اِنَّ رُوْحَ الْقُدُسِ نَفَثَ فِیْ رُوْعِیْ اَنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوْتَ حَتّٰی تَسْتَکْمِلَ رِزْقَهَا. (شرح السنہ بغوی)	۲۲۴
لَایَسَعُنِیْ اَرْضِیْ وَلَاسَمَآئِیْ وَیَسَعُنِیْ قَلْبُ عَبْدِی الْمُؤْمِنِ التَّقِیِّ کُنْتُ کَنْزًا مَخْفِیًا فَاَحْبَبْتُ اَنْ اُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ. اُبْکُوْا فَاِنْ لَّمْ تَبْکُوْا فَتَبَاکُوْا. (ابن ماجہ)	۳۳۱،۲۱۶
کَانَ اللّٰهُ وَلَمْ یَکُنْ مَّعَهٗ شَیْئٌ. (حاکم) (بخاری شریف میں اس طرح ہے کان اللّٰہُ ولم یکن شیئٌ غیرہ.)	۵۹،۲۰۶
اِتَّقُوْا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَاِنَّهٗ یَنْظُرُ بِنُوْرِ اللّٰهِ. (عبدالرزاق وترمذی)	۹۰،۳۰۱
لِیْ مَعَ اللّٰهِ وَقْتٌ لَایَسَعُنِیْ فِیْهِ مَلَکٌ مُّقَرَّبٌ وَّلَانَبِیٌّ مُّرْسَلٌ.	۴۸،۲۷۱،۳۴۳، ۳۵۹

كُنْتُ نَبِيًّا وَّادَمُ بَيْنَ الْمَآءِ وَالطِّيْنِ۔ (ترمذی، احمد، حاکم، زرقانی، طبقات ابن سعد) (دوسری روایت میں بَيْنَ الرُّوْحِ وَالْجَسَدِ ہے)	۳۸۱،۴۶
اِنَّ لِلّٰهِ مَلَكًا يَّسُوْقُ الْاَهْلَ اِلَى الْاَهْلِ	۴۴۹
اِنَّ الشَّيْطَانَ لَيَفِرُّ عَنْ ظِلِّ عُمَرَ (فردوس دیلمی) (اس مفہوم کی ایک حدیث متفق علیہ بھی ہے)	۱۸۹
اَلْاِيْمَانُ بَيْنَ الْخَوْفِ وَالرَّجَآءِ۔	۲۸۵
عُلِّمْتُ عِلْمَ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ۔	۳۸۱

ضمیمہ نمبر (۲)

فہرست اشعار

مع عنوانات جن کے تحت میں وہ آئے ہیں

برترز مکان و در مکانیم
بیرون زجہات و در جہاتیم
ہرچند کہ مجمل دو کونیم
تفصیل جمیع مجملاتیم (مغربیؒ) ۴۴

بادہ ازماست شدنے ماازو
قالب ازماہست شد نے ماازو (رومیؒ) ۴۵

مراہیچ کتابے مکن حوالہ دگر
کہ من حقیقت خود را کتاب می بینم ۴۶

شاہد ماجز از خال و خط و غبغب خویش
خال و خط دگر و غبغب دیگر دارد (مغربیؒ) ۴۹

لباس بوالبشر پوشیدہ مسجود ملک گشتم
بصورت محمد حامد و محمود بودستم
گہے ادریس گاہے شیث گاہے نوح گہ یونس
گہے یوسف گہے یعقوب گاہے ہود بودستم
گہے صالح گہ ابراہیم گہ اسحٰق گہ یحییٰ
گہے عیسیٰ گہے موسیٰ گہے داؤد بودستم
برائے میکشاں امروز نقد وقت شاں گشتم
زبہر دیگراں روز جزا موعود بودستم
بدریائے حقیقت بہر غواصان دریا دل
بہر عہدے و عصرے گوہر مقصود بودستم (نیازؒ) ۵۰

نازل ہے زمین پر کبریائی
بندہ کے لباس میں خدائی ۵۲

۴۔اتصال:۔

اتصالے بے تکیف بے قیاس
ہست رب الناس رابا جان ناس (رومیؒ) ۵۳

۵۔ادرک بسیط:۔

ہرکس نہ شناسندۂ رازست وگرنہ
اینہا ہمہ رازست کہ معلوم عوام است ۵۵

۶۔ارتقاء:۔

بندۂ عشق شدی ترکِ نسب کن جامی
کہ دریں راہ فلاں ابن فلاں چیزے نیست ۵۷

۷۔استقامت:۔

براہل استقامت فیض نازل میشود مظہر
نمی دانی تجلی گردِ کوہِ طور میگردد ۱۴۴،۶۰

۸۔اسراف:۔

جواز حد در گزشتن شرطِ رہ نیست
اگرچہ طاعت آمد جز گنہ نیست
باسراف آنکہ گفتارش بلندست
اگرچہ دُرفشاند ناپسند است ۶۸

۹۔اعتبار:۔ تو یقینی و جہاں جملہ گمان من بیقیں
مدتے شدکہ یقیں را بہ گمان می بینم (مغربیؒ) ۷۰
وجود اندر کمال خویش ساریست
تعینہا امورِ اعتباریست
امورِ اعتباری نیست موجود
عدد بسیار ویک چیزاست معدود
جہاں را نیست ہستی جز مجازی
سراسر حال اولہوست و بازی (گلشن راز) ۷۰
آنچہ دانا کند، کند ناداں
لیک بعد از خرابی بسیار

ہستیم جملہ خیالست کامثال سراب
بالیقیں من نیم و وہم و گمانم باقیست (نیازؒ) ۷۴

ع چہ نسبت خاک رابا عالم پاک
دریں دریا کہ من ہستم نہ من ہستم نہ دریاہم
نداند ہیچکس ایں سر مگرآں کو چنیں باشد ۷۵

۱۰۱۔امانت:

آسماں بار امانت نتوانست کشید
قرعۂ فال بنام من دیوانہ زدند (حافظؒ) ۹۴
لطافت بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینہ باد بہاری کا ۹۴
ظلومی و جہولی ضد نوراند
ولیکن مظہر عین ظہوراند
چو پشت آئینہ باشد مکدر
نماید روئے شخص از عکس دیگر
شعاع آفتاب از چارم افلاک
نگردد منعکس جز بر سرخاک
تو بودی عکس معبود ملائک
وزاں گشتی تو مسجود ملائک
تو مغز عالمے زاں درمیانے
بداں خودراکہ تو جان جہانے
جہان و عقل و جان سرمایۂ تست
زمین و آسمان ازسایۂ تست
بزرگاں اندریں گشتند حیراں

فروماند ند از تشریح انساں
نبردہ ہیچکس رہ سوئے ایں کار
بعجز خویش ہریک کردہ اقرار
ازاں دانستۂ تو جملہ اسماء
کہ ہستی صورت عکس مسما
ظہور قدرت و علم و ارادت
بہ تست آئندۂ صاحب سعادت
سمیعی و بصیری حی و گویا
بقاداری نہ از خود بل ازآنجا
زہے اول کہ عین آخر آمد (غالب) ۹۵
زہے باطن کہ عین ظاہر آمد
تو از خود روز و شب اندر گمانی
ہماں بہتر کہ تو خودرا بدانی (گلشن راز) ۹۶
جو بار آسمان و زمیں سے نہ اٹھ سکا
تو نے غضب کیا دلِ شیدا اٹھا لیا ۹۷

۱۱۔ امر و خلق:۔
اوست ایجادِ جہاں را واسطہ
درمیانِ خلق و خالق رابطہ
شاہباز لامکانی جان او
رحمۃ للعالمین در شانِ او
عارفِ اطوارِ سرجز و کل
خلق اول روحِ اعظم عقل کل
علت غائی زامرکن فکاں
نیست غیر از ذاتِ آں صاحبقراں
رہنمائے خلق وہادی سبل
مقتدائے انبیاء ختم رسل ۹۹

۱۲۔انا:۔

زمہرش سینہ ہا جولانگہ برق
دل ہر ذرہ در جوش انا الشرق (گلشن راز) ۹۹
حقیقت کز تعین شد معین
تو اورا در عبارت گفتہ من
من و تو عارض ذات وجودیم
مشبکہائے مشکوٰۃ وجودیم
ہمہ یک نورداں اشیاؤ ارواح
گہ از آئینہ پیدا گہ ز مصباح (گلشن راز) ۹۹
من و تو برتر از جان و تن آمد
کہ ایں ہردو زاجزائے من آمد
بلفظ من نہ انسان است مخصوص
کہ تا گوئی بداں جان است مخصوص
یکے رہ برتر از کون و مکان شو
جہاں بگداز و خود درخود جہاں شو (گلشن راز) ۱۰۰
قم باذنی و قم باذن اللہ
ہر دو یک نغمہ آمد از لب یار (عطار) ۱۰۰
درا در وادیٔ ایمن کہ ناگاہ
درختے گویدت اِنِّیْ اَنَا اللہُ
روا باشد انا اللہ از درختے
چرا نبود روا از نیک بختے
ہر آنکس راکہ اندر دل شکے نیست
یقیں داند کہ ہستی جز یکے نیست
انانیت بود حق را سزاوار
کہ ھو غیب است و غائب وہم و پندار

جناب حضرت حق رادوئی نیست
دراں حضرت منِ و ماؤتوئی نیست
من و ماؤ تو و اوہست یک چیز
کہ در وحدت نباشد ہیچ تمیز
ہر آنکو خالی از خود چوں خلاشد
اناالحق اندر او صوت و صداشد
شود باوجہ باقی غیر ہالک (گلشن راز) ۱۰۱
یکے گردد سلوک و سیروسالک

۱۳۔ آہ:۔ زشوق عشق محبوب الٰہی آنچناں گشتم
کہ تصویرم مصور در کشد برصورت آہے (نیازؒ) ۱۰۲

۱۴۔ ایام الٰہی:۔ ہر لحظہ جمال خود نوع دگر آرائی
شورِ دگر انگیزی شوقِ دگرافزائی (جامیؒ) ۱۰۳

۱۵۔ بت:۔ قبلۂ شاہاں بود تاج و گہر
قبلۂ اربابِ دنیا سیم و زر
قبلۂ صورت پرستاں آب و گل
قبلۂ معنی شناساں جان و دل
قبلۂ زہاد، محرابِ قبول
قبلۂ بدسیرتاں، کار فضول
قبلۂ تن پروران خواب و خورش
قبلۂ انساں، بدانش پرورش
قبلۂ عاشق وصال بے زوال
قبلۂ عارف، جمالِ ذوالجلال ۱۰۷
چوں دورشد نقاب جلال ازجمالِ دوست
گردد عیاں کہ عابد حق بود بت پرست ۱۰۸
فقیہاں دفترے را می پرستند
حرم جویاں درے را می پرستند

برافگن پردہ تا معلوم گردد
کہ یاراں دیگرے را می پرستند (عرفیؔ) ۱۰۸
چوں ترا صدبت بود در زیرِ دلق
چوں نمائی خویش را صوفی بخلق (عطارؒ) ۱۰۹
خدا زاں خرقہ بیزارست صدبار
کہ صدبت باشدش در آستینے (حافظؒ) ۱۰۹
درونِ ہر بتے جانیست پنہاں
بزیر کفر ایمانیست پنہاں (گلشن راز) ۱۰۹
ہست در ہر صورتش صد بتکدہ
ہر طرف صد کعبہ و صد معبدہ
گہ بطوف عالم علوی رود
گہ مقامش عالم سفلی بود
گہ مجرد می شود گہ منطبع
گاہ واصل گردد و گہ منقطع
گہ ملک میگردد و گہ دیو نحس
گاہ محض عقل باشد گاہ نفس (گلشن راز) ۱۱۰
ہر طاقِ ابروئے او محراب بت پرستی
ہر تارِ موء زلفش زنار پارسائی ۱۱۰
آں بت بنمود عکس رخ خود در آئینہ
من بت پرست گشتم واو خود پرست شد (جامیؒ) ۱۱۰
چو اشیاء ہست ہستی را مظاہر
ازاں جملہ یکے بت باشد آخر (گلشن راز) ۱۱۰
تو آں بتے کہ بتاں جملہ پائے بند توانند
سہی قداں ہمہ محو قد بلند توانند (فروغیؒ) ۱۱۰

چو کفر و دیں بود قائم بہ ہستی
شود توحید عین بت پرستی (گلشن راز) ۱۱۱۰

عاشق و عشق و بت و بتگر و عیار یکیست
کعبہ و دیر و مساجد ہمہ جایار یکیست
گردر آئی بہ چمن وحدت ویکرنگی بیں
کہ دراں عاشق و معشوق و گل و خار یکیست ۱۱۲

درکون و مکان نیست عیاں جز یک نور
ظاہر شدہ آں نور بانواعِ ظہور
حق نور و تنوعِ ظہورش عالم
توحید ہمین است گروہم و غرور (جامیؒ) ۱۱۲،۴۰۸

ما بت پرست و ہر رگ ما تارِ کافریست
زُنار اگر ہزار بود آں صنم یکیست (خسروؒ) ۱۱۲

ہرچہ گیرد علتی علت شود
کفر گیرد کاملے ملت شود (رومیؒ) ۱۱۲

چو مست خلوتش گشتی فلک را خیمہ برہم زن
ستون عرش در جنباں طناب آسماں درکش
طریقش بے قدم می رو حدیثش بے زباں میگو
حجابش بے بصری بیں شرابش بے دہاں درکش ۱۱۳

۱۶۔بیعت:۔ قطع ایں مرحلہ بے ہمرہی خضر مکن
ظلمات است بترس از خطر گمراہی (حافظؒ) ۱۳۰

یک زمانے صحبت با اولیاء
بہتر از صد سالہ طاعت بے ریا (رومیؒ) ۱۳۰

نماز را بحقیقت قضا بود لیکن (خواجہ عبید
نمازِ صحبت ما راقضا نخواہد بود اللہ احرارؒ) ۱۳۰

نہ ہر کہ چہرہ بر افروخت دلبری داند
نہ ہر کہ آئینہ سازد سکندری داند
زہر کہ طرف کلہ کج نہاد و تند نشست
کلاہ داری و آئین لیوری داند (حافظؒ) ۱۳۳
ہزار نکتہ باریکتر ز مو اینجاست
نہ ہر کہ سر بتراشد قلندری داند
دوئی بمذہب عشاقِ معنوی کفرست
خدا یکے و پیمبر یکے و پیر یکے ۱۳۴
دور بیٹھا غبار میر اس سے
عشق بن یہ ادب نہیں آتا ۱۳۶

۱۷۔ بے مثالی:۔ خوباں دنیا گو ہمہ خوب انداز سرتاپا
نام خدا آں دلربا دارد سراپائے دگر ۱۳۷

۱۸۔ پیالہ:۔ ما در پیالہ عکس رُخ یار دیدہ ایم
اے بیخبر ز لذتِ شربِ مدامِ ما (حافظؒ) ۱۳۹

۱۹۔ تجدد مثال:۔ ہر نفس نو می شود دنیا وَ ما
بے خبر از نوشدن اندر بقا (رومیؒ) ۱۴۲

۲۰۔ تجرید و تفرید:۔ خرد و ضمیر و ہوش و دل و جان و چشمِ من شد
زہمہ خیال خالی بجز از خیالِ رویت (خسروؒ) ۱۴۲
جان و دلِ تو حافظا بستۂ دامِ آرزوست
اے متعلق مجل دم مزن از مجردی ۱۴۲
توز تو گم شو کہ تفرید ایں بود
گم شدن گم کن کہ تجرید ایں بود (عطارؒ) ۱۴۲

۲۱۔ تجلی:۔ اے ترا برطورِ دل ہر دم تجلائے دگر
طالب دیدارِ تو ہر لحظہ موسائے دگر (معینیؒ) ۱۴۳

ہمہ راستہٗ گیسوئے پریشاں داری
غمزۂ خاص بہر گبرو مسلماں داری
مثلے ہست کہ الجنس الی الجنس گلیل
بہر دل بردن من صورت انساں داری ۱۴۵،۳۹

تجلی جمالش را مظاہر در وجود آرد
ولے چوں پردہ بکشاید عدم بر مظہر اندازد ۴۷

۲۲۔ تدبر و تفکر:۔ تفکر رفتن از باطل سوئے حق
بجز داند بدیدن کل مطلق (گلشن راز) ۱۴۹

۲۳۔ ترقی:۔ رفتم کہ خار از پا کشم محمل نہاں شد از نظر
یک لحہ غافل بودم و صد سالہ راہم دور شد (فیضیؒ) ۱۵۰

۲۴۔ ترکتاز:۔ مژدگانے کہ مرا یار سوئے خویش کشید
دست در گردن من کرد و مرا پیش کشید (معینیؒ) ۱۵۰

۲۵۔ تصوف:۔ صاف شو با حق نہان و آشکار
صوفیانِ صاف را این ست کار ۱۴

زمین و آسمان ہر دو شریف اند
قلندر رادریں ہردو مکاں نیست
نظر دردیدہا ناقص فتادہ
وگرنہ یارِ من از کس نہاں نیست (بندہ نوازؒ) ۲۵

قلندر پرتو نورِ الٰہیست
قلندر مطلع انوارِ شاہیست
قلندر را مقامِ کبریائیست
قلندر دُرِّ بحر آشنائیست

قلندر موج دربحر لایزالیست
قلندر نورِ شمع ذوالجلالیست
قلندر ذرۂ صحرائے عشق است (احمد النامی
قلندر قطرۂ دریائے عشق است الجامیؒ) ۲۵
ماز دریائیم و دریا ہم • زماست
ایں سخن داند کسے کو آشناست (محمد قلندرؒ ۲۵
گر بو علی نوائے قلندر نواختے (بوعلی شاہ
صوفی بدے ہر آنکہ بعالم قلندرست قلندرؒ) ۲۵
اندر رہِ عشق سرسری نتواں رفت
بے دیدہ رہِ قلندری نتواں رفت
خواہی کہ پس از کفر بیابی ایماں
تاجاں ندہی بکافری نتواں رفت (محمد علیؒ) ۲۶
مجرد شد از دین و دنیا قلندر
کہ راہِ حقیقت ازیں ہر دو برتر مسعود بکؒ ۲۶
من مست مۓ عشقم ہوشیار نخواہم شد (سلطان جلال
ازرندی و قلاشی بیزار نخواہم شد الدین قرشیؒ) ۲۶
وقت آں شیریں قلندر خوش کہ دراطوار سیر
ذکر و تسبیح و ملک درحلقۂ زنار داست (شاہ گلشنؒ) ۳۶
قلندر کے بیاید در عبارت (شاہ حسین
قلندر کے بگنجد در اشارت بلخیؒ) ۲۶
قلندر آنکہ فوق الوصل جوید ۲۶

۴۶۔اصطلاحات در تنگنائے صورت معنی چگونہ گنجد
صوفیہ:۔ درکلبۂ گدایاں سلطان چہ کاردارد ۳۱
مصلحت نیست کہ ازپردہ بروں افتد راز
ورنہ در مجلس رنداں خبرے نیست کہ نیست (حافظؒ) ۳۲

توچہ دانی زبانِ مرغاں را
کہ ندیدی گہے سلیماں را ۳۴

نالۂ زنجیر مجنوں ارغنون عاشقاں
ذوق آں اندازۂ گوش اولوالباب نیست (خسروؒ) ۳۴

فلسفی را چشم حق بیں سخت نابینا بود
گرچہ بیکن باشد و با بوعلی سینا بود ۳۴

بفکرت خواستم از سرِّ وحدت یابم آگاہی
خطاب آمد کہ از پیرِ مغاں خواہ انچہ می خواہی ۳۵

مجازی نیست احوال حقیقت
نہ ہرکس یابد اسرارِ طریقت (گلشن راز) ۳۵

بخاطر ہیچ مضمون بہ زلب بستن نمی آید
خموشی معنئ دارد کہ در گفتن نمی آید ۳۶

برلبش قفل است ودر دل رازہاست
لبِ خموش و دل پُراز آواز ہاست (رومیؒ) ۳۶

ہرآں چیزے کہ درعالم عیان است
چوعکسے ز آفتاب آں جہان است

جہاں چوں خط و خال و چشم وابروست
کہ ہر چیزے بجاے خویش نیکوست

تجلی گہ جمال و گہ جلال است
رخ و زلف آں معانی را مثال ست

صفات حق تعالیٰ لطف و قہرست
رخ و زلف بتاں رازاں دو بحرست

ہر آں معنی کہ شد از ذوق پیدا
کجا تفسیر لفظی یابد او را (گلشن راز) ۳۸

آز برائے غریب خود گشت
جلوہ در قدودر قدم رفتار
تاب در زلف دوسمہ برابرو
سرمہ در چشم و غازہ بر رخسار
رنگ در آب و آب در یاقوت
بوئے در مشک و مشک در تاتار (عطارؒ) ۳۸، ۳۹

۲۷۔ تلوین و تمکین:۔
کبھے گریاں کبھے خنداں کبھے حیراں کبھے نالاں
بجز ایں شغل یک لحظہ نبودی روزگار من (امدادؒ) ۱۵۳
مرداں درمن و بیہوشی من حیرانند
من در آنکس کہ ترابیند و حیراں نشود (خسروؒ) ۱۵۳

۲۸۔ توبہ:۔
سبحہ درکف، توبہ برلب، دل پراز ذوقِ گناہ
معصیت راخندہ می آید ز استغفارما ۱۵۴

۲۹۔ جرس:۔
خبرم نیست کہ منزلگہ مقصود کجاست
ایں قدر ہست کہ بانگ جرسے می آید (حافظؒ) ۱۵۹
صدائے شہپر جبریل عشق ہرساعت
زجنبش دل پراضطراب می شنوم (حافظؒ) ۱۵۹
در راہِ عشق وسوسۂ اہرمن بسے ست
ہشدار گوش دل بہ پیامِ سروش را (حافظؒ) ۱۵۹
دلیل کارواں بانگ جرس ہے
گواہ درد دل اک نالہ بس ہے (ترابؒ) ۱۵۹

۳۰۔ جمع الجمع:۔
کبھی حق کو عالم سے دیکھیں منزہ
کبھی عالم و حق بہم دیکھتے ہیں (کاظمؒ) ۱۶۱

۳۱۔ چشم:۔
مست گشتم از دو چشم ساقی پیمانہ نوش
الفراق اے ننگ وناموس الوداع اے عقل وہوش (نیازؒ) ۱۶۲، ۱۶۶
ادھر ان کی نگہ کا ناز سے آکر پلٹ جانا
ادھر مرنا تڑپنا غش میں آنا دم الٹ جانا ۱۶۲

کس منہ سے شکر کیجئے اس لطف خاص کا
پرسش ہے، اور پائے سخن درمیاں نہیں ۱۶۳

دیکھ کر چشم مست جی ڈوبا
غوطے کھائے شراب میں ہم نے ۱۶۴

تمہیں غمزوں میں آساں ہے معانی کا دا کرنا
مجھے لفظوں میں مشکل ہے بیانِ مدعا کرنا ۱۶۴

ہمہ اسماء مظاہر ذات اند
ہمہ اشیاء مظاہر اسماء ۱۶۳

۳۲۔حج:۔ من از بوس حجر در کعبۂ دل راشادی کردم
مسی مالیدہ دندان کسے را یاد می کردم
دریں دارالاماں مشتاق تیغ قاتلے بودم
زبیتابی طواف خانۂ صیاد می کردم ۱۶۸

ع

فکر ہرکس بقدر ہمت اوست ۱۷۰

برگ درختان سبز در نظر ہوشیار
ہر ورقے دفتر یست معرفت کردگار (سعدیؒ) ۱۷۰

غرض زمسجد و میخانہ ام وصال شماست
جزایں خیال ندارم خدا گواہ منست (حافظؒ) ۱۷۶

۳۳۔حجاب:۔ حجاب چہرۂ جاں می شود غبار تنت
تو خود حجاب خودی حافظ از میاں برخیز ۱۷۶

۳۴۔حسن وجمال:۔ اے جملہ جہاں حسنت آخرچہ جمال است ایں
پیدائی و پنہائی آخرچہ کمال است ایں
در ہرچہ نظر کردم غیراز تو نمی بینم
غیراز تو کسے باشد حقاچہ مجال است ایں ۱۷۸،۳۱۱

حسن خویش ازروئے خوباں آشکارا کردۂ
پس بچشم عاشقاں خودراتماشا کردۂ (جامیؒ) ۱۷۸،۳۱۱

۳۵۔حضور:۔ مرا بیگانگی از خلق باحق آشنا کردست
بطبع من بکس کم ساختن بسیاری سازد ۱۸۰

۳۶۔خرابات:۔ خرابات از جہان بے مثالیست
مقامِ عاشقانِ لا ابالیست (گلشن راز) ۱۸۷
در خرابات ما گزر نکند
ہرکہ از خویشتن سفر نہ کند ۱۸۷

۳۷۔خرقہ:۔ سیاہی گر بہ بینی نور ذاتست
بتاریکی درون آبِ حیاتست
سیہ جز قابضِ نورِ بصر نیست
نظر بگذار کایں جائے نظر نیست
چہ نسبت خاک را باعالم پاک
کہ ادراک است عجزاز درکِ ادراک
سیہ روئی، زممکن در دوعالم
جدا ہرگز نہ شد واللہ اعلم
سواد الوجہ فی الدارین درویش
سواداعظم آمد بے کم و کیف (گلشن راز) ۱۹۲
شفیع آوردہ ام پیش تو اینک
رخِ زردے و چشمِ اشکبارے (جامیؒ) ۱۹۲

۳۸۔خط:۔ اے خط سبز برلب جاناں خضرتوئی
مارابکش کہ آبِ حیات آشنائے تست (خسروؒ) ۱۹۳

۳۹۔خلوت:۔ غیر را از خانہ بیروں کن درا باحق نشیں
راز خود باحق بگوی وروئے غیر حق مبیں ۱۹۷
ازدروں شو آشناؤ ازبروں بیگانہ وش
اینچنیں زیباروش کم می بود اندر جہاں ۱۹۷

۴۰۔دریاوساحل:۔ علم نبود غیر علم عاشقی (بہاؤالدین
ماتقی تلبیس ابلیس شقی آملی) ۲۰۳،۳۲۲

۴۱۔دنیا:۔ چیست دنیا از خدا غافل بدن
نے قماش و نقرہ و فرزند وزن!! (رومیؒ) ۲۰۵
اہل دنیا کافرانِ مطلق اند!!
روز و شب درزق زق و دربق بق اند (رومیؒ) ۲۰۵

۴۲۔دہن:۔ آں دہاں راسرِغیب الغیب داں کزشرح آں
ہم اشارت ماندہ عاجز ہم عبارت قاصراست (جامیؒ) ۲۰۴
کارسازان ازل نیستی و ہستی را!! (مظہر جان
باہم آمیختہ اور رادہنے ساختہ اندر جاناںؒ) ۲۰۴

۴۳۔روح:۔ جملہ یک نوراست امارنگہائے مختلف
اختلافے درمیان این وآں انداختہ ۲۲۱
روح شمع و شعاع اوست حیات
خانہ روشن ازو واو از ذات ۲۲۱
یک چراغ است دریں خانہ کہ ازپرتوآں
ہر کجامی نگری انجمنے ساختہ اند ۲۲۱

۴۴۔روزہ ونماز:۔ روزہ حفظ دل است از خطرات
بعدازاں از مشاہدہ افطار (عطارؒ) ۲۲۶

۴۵۔زلف:۔ عاشق دیوانہ چوں خواہد کہ بیند روئے یار
زلف او آشفتہ گشت و پیچ و تابی میکند ۲۳۴

۴۶۔زنار:۔ خسرو زنار بند اول پس آنگہ سجدہ کن!
پیش آں ابروکہ بتخانہ ابروکہ بتخانہ است آں محراب نیست ۲۳۷

۴۷۔ سماع:۔ جاں بریں یک بیت دادست آں بزرگ

آرے ایں گوہر زکانے دیگر است (خسروؒ) ۲۴۷

کشتگان خنجر تسلیم را!

ہرزماں ازغیب جانے دیگر است (احمد جام) ۲۴۷

ع

قدرِ ایں مَے نہ شناسی بخداتانہ چشی ۲۴۸

منع سماع و نغمہ و نے میکند فقیہ!!

بیچارہ پے نہ برد بسر نخت فیہ

مے دہ بہ بانگ نے کہ ندارم بقرِ عشق

پروائے ریش محتسب و سلبت فقیہ

واعظ بطعن بادہ پرستاں زباں کشاد

یارب توئی پناہ من از شرآں سفیہ!

تشبیہ می کنند رخت راہمہ ولے

بااوبہ ہیچ وجہ نمی یبنمت شبیہ

جامؔی حریم کوے مغاں کعبۂ صفاست

طوبٰی لساکنیہ و بشرٰی لزائریہ ۲۵۷

اگر تو یار نداری چرا طلب نہ کنی

اگر بیار رسیدی چراطرب نکنی ۲۷۰

بلبلے برگِ گل خوش رنگ در منقار داشت

واں دراں برگ ونواخوش نالہائے زار داشت

گفتمش درعین وصل ایں نالہ و فریاد چیست

گفت مارا جلوۂ معشوق دراں کارداشت (حافظؒ) ۲۷۰

ہمّی ترسم کہ حافظ محو گردو!!!

چہ شوراست ایں کہ در سر دارم امشت ۲۷۱

۴۸۔شراب:۔

مگر آں ساقی وحدت نقاب از رخ برافگندہ
کہ جام و بادہ یکساں گشت بحروقطرہ درہم شد
چو بحر عشق موجے زدسحاب جود باراں شد
وجودِ واجب و ممکن مثالِ بحروشبنم شد
زہستی چوں جداگشتم حریم کبریا گشتم
چومن از خودفناگشتم چہ گویم ہرچہ گویم شد ۲۷۸
مستم امانہ ازاں بادہ کہ سازند فرنگ
مستم امانہ ازاں بادہ کہ سازند مغاں
للہ الحمد کہ در ساغر من ریختہ اند
مئے بے رنگ زمیخانہ بے نام و نشاں (غالبؔ) ۲۷۹،
۳۶۸

۴۹۔شطحیات:۔

چوں زند دیوانہ زیں شیوہ لاف
توز سرکوری مکن با اومصاف
تو زباں از شیوۂ او دور دار!!
عاشق دیوانہ را معذور دار!!
عاقلاں را شرع تکلیف آمد است
بیدلاں را عشق تشریف آمد است
لاجرم دیوانہ راگرچہ خطاست
ہرچہ میگوید بگستاخی رواست (عطارؒ) ۲۸۰
ازآں مادرکہ زائیدم وگر بارش شدم جفتش
ازاں رو گبر خواندم کہ با مادر زنا کردم (رومیؒ) ۲۸۲
مادرے دارم کہ آں جفت خداست (شیخ جمال
من ازاں مادر ز نار آزادہ ام !!! دہلویؒ) ۲۸۳،
۲۸۴

دلبرِ من کودک است نازند اند ہنوز
دست چپ، ازدست راست بازند اند ہنوز ۲۸۴

ترسم زگنہ نیست کہ او غفار است
از سابقۂ حکم ازل می ترسم! ۲۸۵

۵۰۔صبا:۔ میرسد بادِ صبا رقص کناں می آید
خوش نسیمے است کہ از مشرق جاں می آید ۲۸۹

۵۱۔طورالایمن:۔ میں نے ارنی کہا تو یوں بولا!!
جب تلک تو ہے لن ترانی ہے ۲۹۴

۵۲۔عدم:۔ عدم آئینۂ ہستی ست مطلق
کزو پیداست عکس تابش حق!! (گلشن راز) ۳۰۳

۵۳۔عشق ومحبت:۔ عاشقی چیست بگو بندۂ جاناں بودن!!
دل بدست دگرے دادن و حیراں بودن ۳۰۴

سرحب ازلی در ہمہ اشیاء ساریست
ورنہ برگل نہ زدے بلبل نالاں فریاد! ۳۰۴

قدسیاں را عشق ہست و درد نیست
درد را اجز آدمی در خورد نیست (عطارؒ) ۳۰۹

ع
من برنگ یار گشتم یار رنگ من گرفت ۳۰۷

مرحبا اے عشق خوش سودائے ما
اے طبیب جملہ علتہائے ما
اے دوائے نخوت و ناموسِ ما
اے تو افلاطون و جالینوسِ ما
جسم خاک از عشق بر افلاک شد
کوہ در رقص آمد و چالاک شد

عشق آں شعلہ است کوچوں برفروخت
ہرچہ جز معشوق باقی جملہ سوخت
درنگنجد عشق در گفت و شنید
عشق دریائیست قعرش ناپدید
شرحِ عشق ازمن بگویم بر دوام
صد قیامت بگذرد آں ناتمام
عاشقی پیداست از زاریٔ دل!!!
نیست بیماری چو بیماریٔ دل
ملت عشق از ہمہ دینہا جداست
عاشقاں را مذہب و ملت خداست (رومیؒ) ۳۱۰

دردِ حاصل کن کہ درمان دردتست
درددوعالم داروئے جان درد تست
ذرۂ دردت دہ اے درمان من!
زانکہ بے دردت بمیرد جانِ من
کفر کافررادیں دیندار را!!
ذرۂ دردت دلِ عطار را (عطارؒ) ۳۱۰

ہرچہ بینی یارہست اغیار نیست
غیرِ اوجزوہم وجز پندار نیست ۳۱۱

ہست بے صورت جنابِ قدسِ عشق
لیک در ہر صورتے خود را نمود! (جامیؒ) ۳۱۲

التفاتم سوئے خوباں نیست بے وجہے تراب
در رخِ ایشاں ہمی بینم تماشائے دگر (ترابؒ) ۳۱۳

ہر کہ شد در عشق صورت مبتلا
ہم ازاں صورت فتد در صد بلا
اصل صورت نقش شہوانی تست
اصل معنی جان روحانی تست
ترکِ صورت گیر در عشق صفت
تابتابد آفتابِ معرفت
صورتت جز خلط و خونے بیش نیست
مرد صورت مرد دور اندیش نیست
ہر چہ اواز خلط و خود زیبا بود!
ہر کہ دل بندد برو رسوا شود! (عطارؒ) ۳۱۳
عشق صورت نیست عشق معرفت
عشق شہوت بازی حیواں صفت (عطارؒ) ۳۱۴
تاتو باشی نیک و بد آنجا بود!
چونتو گم گشتی ہمہ سودا بود
ہر کہ او در آفتاب خود رسید
تو یقیں میداں کہ نیک و بد ندید (عطارؒ) ۳۱۴
خاصیت سیماب بود عاشق را
تاکشتہ نہ گردد اضطرابش نہ رود ۳۱۵
قلم بشکن سیاہی ریز کاغذ سوزدم درکش
حمید ایں قصہ عشق است درد فترنمی گنجد ۳۲۰
۵۴۔غلبہ:۔ ادب ازمن چہ می جوئی چو میدانی کہ مدہوشم
طریق ازمن چہ می پرسی چو میدانی کہ حیرانم (مغربیؒ) ۳۲۴
۵۵۔غمزہ:۔ گہ گہ بیامدی سوئے ما کاروان صبر
لیکن بلائے غمزۂ تو راہ من زدست (خسروؒ) ۳۲۴

۵۶۔غیبت و حضوری:۔
در تُنُکی باخود اندر گوئے او!
گم شواز خود تا بیابی بوئے او
تا تو نزدیک خودی زیں حرف دور
غیبتے باید اگر خواہی حضور!! (میر سید حسینیؒ) ۳۲۶

۵۷۔فراق:۔
فراقِ روئے تو بسیار شدچہ چارہ کنم
مگر لباسِ حیاتے کہ ہست پارہ کنم (امیر حسنؒ) ۳۲۸

۵۸۔فناوبقاء:۔
ہستی من رفت و خیالش بماند
اینکہ توبینی نہ منم بلکہ اوست (خسروؒ) ۳۳۰

۵۹۔قلم:۔
محمدؐ کش قلم چوں نامور ساخت
زمیمش حلقۂ طوق کمر ساخت (جامیؒ) ۳۳۸

۶۰۔قلب:۔
درحقیقت داں کہ دل شد جام جم!
مینماید اندر او ہر بیش و کم!
دل بود مرآت ذاتِ ذوالجلال
دردلِ صافی نماید حق جمال
حق نگنجد درِ زمین و آسماں
در دل مومن بگنجد این وآں!
مظہر شان الٰہی دل بود
مظہر شانش کماہی دل بود (رومیؒ) ۳۳۷

۶۱۔کشف:۔
ہرچہ آید در نظر غیرتونیست
یاتوئی یابوئے تویا خوئے تو (خسروؒ) ۳۴۳

۶۲۔کفر:۔
لب دریا ہمہ کفراست و دریا جملہ دینداری
ولیکن گوہر دریا وارئے کفر و دیں باشد (عطار) ۳۴۶

۶۳۔لب:۔
چشمت کشد و لبت دہدجاں!!
مرگ آید و درمیاں نگنجد ۳۵۵

چشمت بغمزہ لب بشکر خندہ میکند
تفسیر آیت "خلق الموت و الحیات" ۳۵۵

۶۴۔لہو:۔ غائب زحق است لہوازاں میگوید
گم کردہ ہویت بہ ہوا می جوید ۳۵۹

۶۵۔لی مع اللہ:۔ فرشتہ گرچہ دارد قرب درگاہ
نگنجد در مقام لی مع اللہ (رومیؒ) ۳۵۹

۶۶۔مسامرت:۔ فیض روح القدس ارباز مدد فرماید
دیگراں ہم بکنند آنچہ مسیحا می کرد (حافظؒ) ۳۶۳

۶۷۔میخانہ:۔ در میکدۂ وحدت ہشیار نمی گنجد
در عالم بیرنگی جزیار نمی گنجد ۳۶۸

۶۸۔نامرادی:۔ گرمراد خویش خواہی نامرادی پیشہ گیر
ما مراد خویش رادر نامرادی یافیتم ۳۷۰

عاشقی کان نامرادی ہے
عشق دوکانِ نامرادی ہے
اور سے حکم ہے کہ مانگ مراد
نمرادی کی بھی طلب نہ رہی
یہی پایان نامرادی ہے
ہم سے فرمان نامرادی ہے (ترابؒ) ۳۷۱

سرمد غم عشق رابشادی ندہی
دردے اگرت رسد منادی ندہی
صدبار اگر شود مرادت حاصل
زنہار زدست نامرادی ندہی (سرمدؒ) ۳۷۱

ہوائے نیکواں عیش است و شادی
مراد عشق بازاں نامرادی!! (جامیؒ) ۳۷۱

گم شدن درگم شدن دین منست
نیستی درہست آئین منست ۳۷۱

۶۹۔ نبوت، رسالت ولایت:۔ توزتو گم شووصال اینست و بس!
تو مباش اصلاً کمال اینست و بس ۳۸۰

۷۰۔ نقطۂ جوالہ:۔ نیست دردائرہ یک نکتہ خلاف از کم و بیش
کہ من ایں مسئلہ بے چون و چرامی بینم (حافظؒ) ۳۹۰
زہر یک نقطہ زیں دورِ مسلسل
ہزاراں شکل می گردد مکمل! (گلشن راز) ۳۹۰

۷۱۔ نے:۔ کیست نے آنکس کہ گوید دم بدم!
من نیم جز موج دریائے قدم (جامیؒ) ۳۹۲

۷۲۔ وحدت وجود و شہود:۔ مجموعۂ کونین بقانون سبق !!
کردیم تفحص ورقاً بعد ورق!!!
حقا کہ ندیدیم و نخواندیم درو!
جز ذاتِ حق و شیونِ ذاتیہ حق! (جامیؒ) ۳۹۶
ہر مرتبہ زوجود حکمے دارد
گرحفظ مراتب نہ کنی زندیقی (جامیؒ) ۳۹۶

۷۳۔ وصال:۔ تو مباش اصلاً کمال این است و بس
توز تو گم شو وصال اینست و بس (عطارؒ) ۳۹۷

۷۴۔ وقت:۔ چوں بوقت آئینہ صافی شد زشک
رہ نیابد صورت انس و ملک
اہل وقت از وقت بیروں ننگرند
کے غم ماضی و مستقبل خورند!
تاتو باوقتی زکار افتادۂ!!!
وقت اگر باتو بود آزادۂ !!

وقت اگر با تو بماند حال تست
بازیابی نقد وقت خود درست
نیست وقت حال راچندیں درنگ
زیں سبب گیرد دلت ہرگونہ رنگ (رومیؒ) ۳۹۸

۷۵۔مراتب وجود:۔ زیں سبب شد خلیفہ اش انساں
دگرے کس نبود لائق آں!
اوست آئینۂ صاحب الوجہین!!
گر بہ بینی تو باحقیقت عین
روے سوئے خصائص ربی!
وجہ طرف نقائص عبدی
سجدہ اش بانقائص عبدی
جانب آں خصائص ربی!!
پس ہموں ساجد است و ہم مسجود
نیست در دہر غیر او موجود
جز عدم نیست غیر ذات خدا
پس بود عین او ہمہ اشیاء
مجملے ہست انچہ گفت نیاز
کردہ کوتاہ قصہ ہائے دراز ۴۴۲
لامکاں اندر مکاں کردہ مکاں
بے نشاں گشتہ مقید در نشاں ۴۴۳

ISBN 969-503-446-2

الفیصل ناشران و تاجران کتب
غزنی سٹریٹ اردو بازار لاہور